

OPERE COMPLETE DI F. ORESTANO

Vol. V

FRANCESCO ORESTANO

Accademico d'Italia

PA-II-320

Verità dimostrate



MILANO

FRATELLI BOCCA - EDITORI

1939-XVII

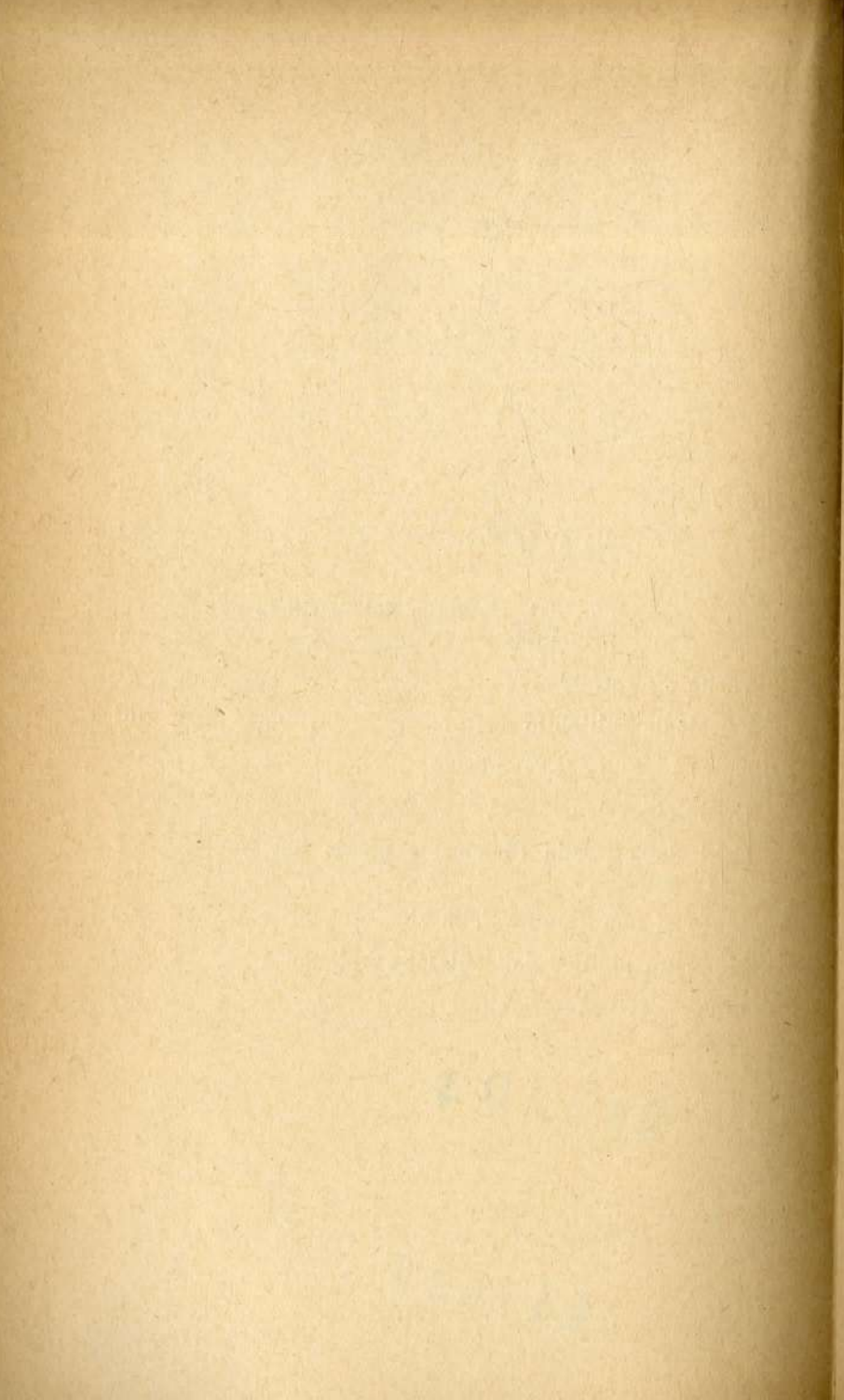
PROPRIETA LETTERARIA

I N D I C E

<i>Prefazione</i>	<i>Pag.</i> VII
<i>Prefazione alla I^a edizione</i>	» XI
 La mia filosofia dal problema del sacrificio ai « Nuovi princìpi »	» 1
Verità dimostrate	» 21
Psicologia dell'oblio	» 103
Nota: L'oblio e il Freudismo	» 139
Crisi della scienza	» 145
Crisi della poesia (Scienza e poesia nel No- vecento)	» 189
Linee di una filosofia della vita	» 219
Momento politico della filosofia italiana	» 229
Indice degli Autori citati	» 239

813204

47629 | 320



P R E F A Z I O N E

Questo volume riproduce con aggiornamenti e ritocchi alcuni saggi da me pubblicati sotto lo stesso titolo nel 1934-XII e ve ne aggiunge altri di data anteriore o più recente.

« La mia filosofia dal problema del sacrificio ai Nuovi Principi » ha carattere d'introduzione e può servire non per il presente volume soltanto, ma per tutto ciò che ho scritto dopo il 1925, l'anno in cui i Nuovi Principi videro la luce.

« Verità dimostrate » è un compendio delle mie tesi ampiamente svolte in molti miei scritti. La prima redazione di questo saggio era molto più ristretta. Essa doveva formare la premessa della mia « Filosofia dell'Arte », cui attendevo negli anni 1930-31 e che, ancora inedita, sarà pubblicata nel vol. XI di questa raccolta. Poi mi sono accorto che lo stesso compendio poteva fare da premessa anche alle altre mie filosofie particolari in preparazione (« Filosofia del diritto », « della morale » « della religione » ecc.). E l'ho ampliato in conseguenza. Alla fine con opportune aggiunte il breve compendio è divenuto un saggio a sè stante, che potrà essere consultato senza bisogno di speciali riferimenti ad altre mie opere.

Resta a dire perchè l'ho intitolato « Verità dimostrate ». Non certo per presunzione, ma perchè

in esso mi sono attenuto rigidamente al proposito di limitare i miei enunciati alle sole tesi che tutti possono e secondo me debbono accettare. E non perchè siano mie, ma perchè, pur appartenendo alla filosofia più disputata, e precisamente al capitolo che ho proposto di riservare alla filosofia critica, esse hanno un carattere rigorosamente scientifico e non contengono nulla di opzionale. Chi non voglia accettarle, deve confutarle.

Per parte mia ne ho dato la più ampia e più che sufficiente dimostrazione. Tanto vero che sinora le tesi raccolte in tale saggio non hanno incontrato che consensi. Potrei aggiungere che sono state salutate dovunque, da chi le abbia penetrate a fondo, con un senso di sollievo, con quel libero respiro di chi vissuto a lungo in un recinto chiuso sia portato finalmente davanti a una finestra spalancata.

I soli dissensi o meglio le riserve, che taluno ha manifestato, come ad es. Mons. Olgiati (cfr. Volume III, Il nuovo realismo, ecc.), riguardano i riflessi metafisici delle mie tesi, non le tesi stesse, alle quali nel piano scientifico è stato sinora riconosciuto un indiscusso valore.

A integrazione delle basi, dalle quali sono mosso or è molti anni alla conquista delle mie posizioni teoretiche personali, pubblico qui un mio studio: Psicologia dell'oblio del 1913. Esso segna una tappa importante nella elaborazione della mia teoria della personalità, di ciò che io chiamavo sin d'allora « sistema della vita ». Il mio procedimento, come ognuno potrà verificare da sè, era del tutto indipen-

dente da quello della psicanalisi e da altri indirizzi di moda. Oggi sono più che mai convinto, che l'oblio non è soltanto un fenomeno complementare della memoria e come tale necessario, ma uno spiraglio che ci permette di gettare uno sguardo sullo sfondo misterioso e attivissimo della sub-coscienza. L'accento all'idealismo assoluto fatto in principio di quel mio discorso sta in rapporto con una situazione polemica che già allora si veniva delineando nell'Università e nella Biblioteca Filosofica di Palermo.

Problema centrale e tema ricorrente di tutta la mia filosofia critica, è la scienza, il sapere eminente, *kat' exokén*. Dopo averne apprese tutte le conquiste e riconosciute tutte le possibilità, come pochissimi filosofi contemporanei si sono dati la pena di fare, ho potuto scorgere i sintomi di una crisi filosofica della scienza, inevitabile finchè la scienza rimarrà assisa soltanto su basi rinascimentistiche. Anche il saggio: *Crisi della scienza, ch'è nel 1922*, è stata un'altra tappa della mia evoluzione verso « nuovi principi ».

In simmetria con la crisi della scienza, e come suo correlato, mi si è rivelata la crisi della poesia, che ho potuto diagnosticare in funzione della più progredita scienza e tecnica del nostro tempo, in uno studio del 1933, qui pure riprodotto (*Scienza e poesia nel Novecento*). I due processi, il teoretico e il fantastico, ne escono egualmente lumeggiati.

Il lettore mi saprà forse grado di avere poi condensato in pochissime pagine (a richiesta di Mari-

netti) quelle che io chiamo Linee d'una filosofia della vita. La probità d'un sistema filosofico si può misurare dalla possibilità di esprimere in pochi tratti ciò ch'esso porta in sè di nuovo e di personale. Chi ha bisogno di montagne di parole per definirsi, ha ancora molta strada da fare per chiarire le proprie idee anzitutto a se stesso. Si parva magnis componere licet, la perfezione raggiunta dal pensiero leibniziano è documentata più che dai voluminosi Nouveaux Essais dalla breve sintesi della Monadologie e forse ancora meglio dal più breve sunto dei Principes de la nature. Quanto a me non voglio dire che le Linee che qui presento siano l'espressione « più economica e completa » del mio pensiero. Solo vi tendono. Ancora oggi, se io dovessi dire con una sola frase tutto quanto ho potuto concludere dalle mie esplorazioni critiche in tutti i campi, non sceglierei quelle linee, ma questa formula: « L'uomo non può pensare senza errore, nè vivere senza verità ». Come da una sola vertebra fossile è stato possibile ricostruire tutto lo scheletro e la membratura di animali appartenenti a specie estinte; così da quel mio frammento, quando tutti i miei numerosi volumi dovessero scomparire, sarebbe possibile ristabilire l'intero mio sistema.

f. o.

AVVERTENZA: Per brevità le citazioni delle mie opere principali potranno esser fatte così: N. P. (Nuovi Principi), V. D. (Verità dimostrate), M. e F. (Matematica e Filosofia), N. R. (Il nuovo Realismo), N. V. L. (Nuove vedute logiche), *Prolegomeni* (Prolegomeni alla scienza del bene e del male), V. U. (Valori umani).

PREFAZIONE ALLA I^a EDIZIONE

Carmelo Ottaviano invitandomi a raccogliere in questo volume della sua Collezione un certo numero di miei saggi e discorsi che vanno dal 1919 al 1934, mi ha inflitto una delle più penose occupazioni che mi si possano assegnare: rileggere cose mie. Non già soltanto perchè io rifugga dallo stare — come tanti altri autori — con lo specchietto in mano; ma perchè temo di esser costretto a constatare che potevo dir meglio e di più.

Naturalmente ho trovato, che meglio e più si poteva dire, e secondo opportunità ho qua e là migliorato l'esposizione e aggiunto. Ma per fortuna non ho trovato nè questa volta, nè altre, che io potessi dire cose diverse. Infatti è una caratteristica

(*) Questa prefazione era premessa al volume: *Verità dimostrate* pubblicato nel 1934-XII nella « Collezione di Studi Filosofici » diretta da Carmelo Ottaviano, Serie teoretica (Rondinella, Napoli). Il volume comprendeva: *La mia filosofia dal problema del sacrificio ai « Nuovi Principi »* - *Inaugurando l'VIII Congresso Nazionale di Filosofia* - *Verità dimostrate* - *Le idee generali* - *Matematica e filosofia* - *Crisi della scienza* - *Filosofia e scienza* - *Il nuovo realismo* - *Scienza e Poesia nel Novecento* - *Tecnica del pensare e valori umani nelle tre grandi rivoluzioni contemporanee.*

del processo mentale che da almeno 30 anni io vivo: sviluppi e avanzamenti, ad ogni passo; deviazioni non mai. Può essere che sia tutto sbagliato. Per me sta bene così. Se pure, non ho detto abbastanza nel medesimo senso e tengo in serbo molto di più.

Superata dunque la mia quasi invincibile avversione a rileggere questi miei scritti dell'ultimo quindicennio, debbo dire che alla fine mi son dovuto meravigliare, che essi non siano abbastanza letti e studiati dagli altri.

Forse la colpa è mia: di esporre le cose in fretta, sbrigativamente, con un minimo di parole, e non tornarci più su e procedere avanti. Si sa, le idee penetrano a furia di ribatterle sodo, come tanti chiodi. Io invece immagino che tutti abbiano già capito per cenni, a volo, tutto — mi rivolgo sempre a un lettore ideale e scrivo soltanto per lui —. E non solo m'illudo che altri mi segua (nella lettura, s'intende); ma spero persino che oramai altri mi avanzi nelle vie da me appena indicate, e aspetto che tale evento lietissimo si verifichi un giorno o l'altro. Mi sembra addirittura inverosimile, per esempio, che nessuno ancora si sia dato a fare una filosofia del diritto e una filosofia della poetica sulla traccia da me proposta; e che invece si ripestino filosofemi bolsi e stracchi, che ho confutato definitivamente da oltre vent'anni. E come volentieri in quel caso mi sottrarrei all'immane fatica. Poi constatato ch'è venuto il momento di andare avanti. Sarà per quest'altra volta, mi dico. E riprendo il lavoro solo quando mi convinco ch'è necessario.

Una qualche ragione in fondo me la dò. So che i miei scritti in un primo tempo producono nel lettore un certo sbalestramento, che lo fa tacere. In un secondo tempo essi operano in lui una lenta insensibile conversione alle mie tesi (forse Orestano ha ragione!); ma il dubbio residuale lo persuade a un ragionevole silenzio. In un terzo tempo sboccia finalmente in lui la convinzione ch'è proprio così; ma allora molti argomenti, fra cui l'amor proprio c'entra per qualche cosa, lo inducono a conchiudere, che è così perchè deve essere così e perchè è stato sempre così (e non perchè Orestano l'ha detto).

Ecco, per essere precisi: di questa coincidenza delle mie tesi fondamentali con quel ch'è sempre stato, col pensiero e con l'azione dei secoli e dei millenni, con la filosofia vissuta dall'umanità, dall'uomo-specie, io stesso mi compiaccio e conforto quanto più. E molte volte, di fronte alle scempiaggini di tanti filosofi, son tentato di dichiarare col Montesquieu: « j'aime les paysans, ils ne sont pas assez savant pour raisonner de travers ». Ma il procedimento no! il procedimento è nuovo ed è assolutamente, esclusivamente mio. Me lo son venuto elaborando e distillando in decenni di ricerche personalissime in ogni campo, attraverso cento filtri d'ogni genere. Ed è un procedimento non solo inventato di sana pianta da me, ma che spalanca porte finora chiuse, apre aditi e valichi attraverso muraglie o regioni dichiarate sin qui impervie, fornisce per le menti che cercano un'attrezzatura strumentale nuova, poderosa e di una efficacia evidente.

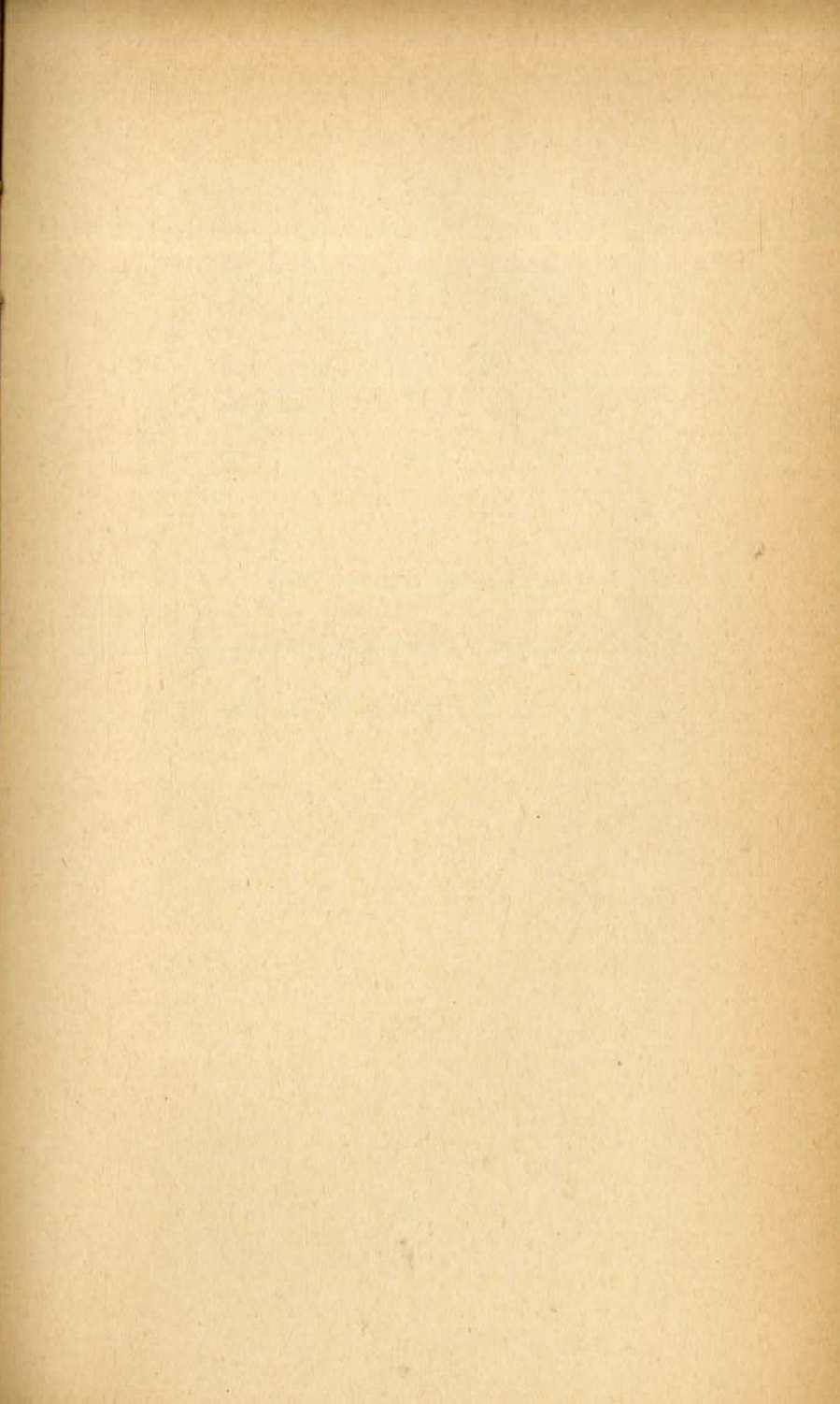
E allora gli studiosi hanno torto di non avvalersene. E ancora più torto avrebbero se continuassero a fingere d'ignorare questi miei saggi critici degli ultimi 15 anni, intimamente connessi fra loro e coi Nuovi Principi, di cui compongono un commento autentico; saggi che opportunamente l'Ottaviano ha scelto per la presente raccolta.

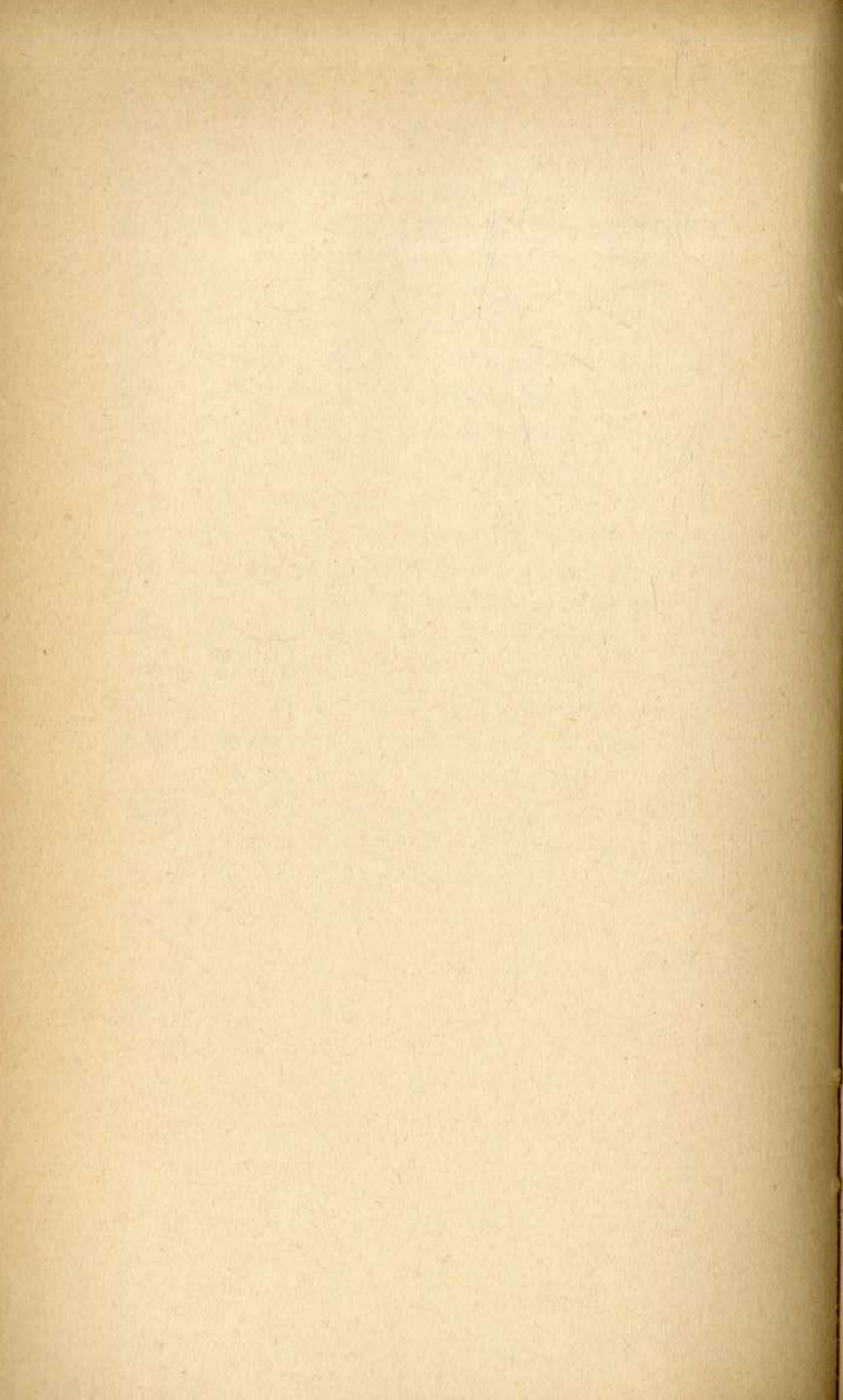
Chè se poi c'è chi voglia discuterne, sa ognuno che mi rivolga obiezioni sensate in debita forma, che rispondo esaurientemente a tutti.

L'accento alla forma non sembri fuor di luogo. In Italia si discute male e si finisce col non discutere affatto. C'è gente che si mette di malumore, se altri lavora nello stesso campo e dice cose diverse. E allora sono insolenze. Ma la villania non è un argomento. E poi c'è gente che a toccargli Hegel vi chiama a rispondere di una dozzina di fatti personali. Ma i problemi non fanno un passo di più.

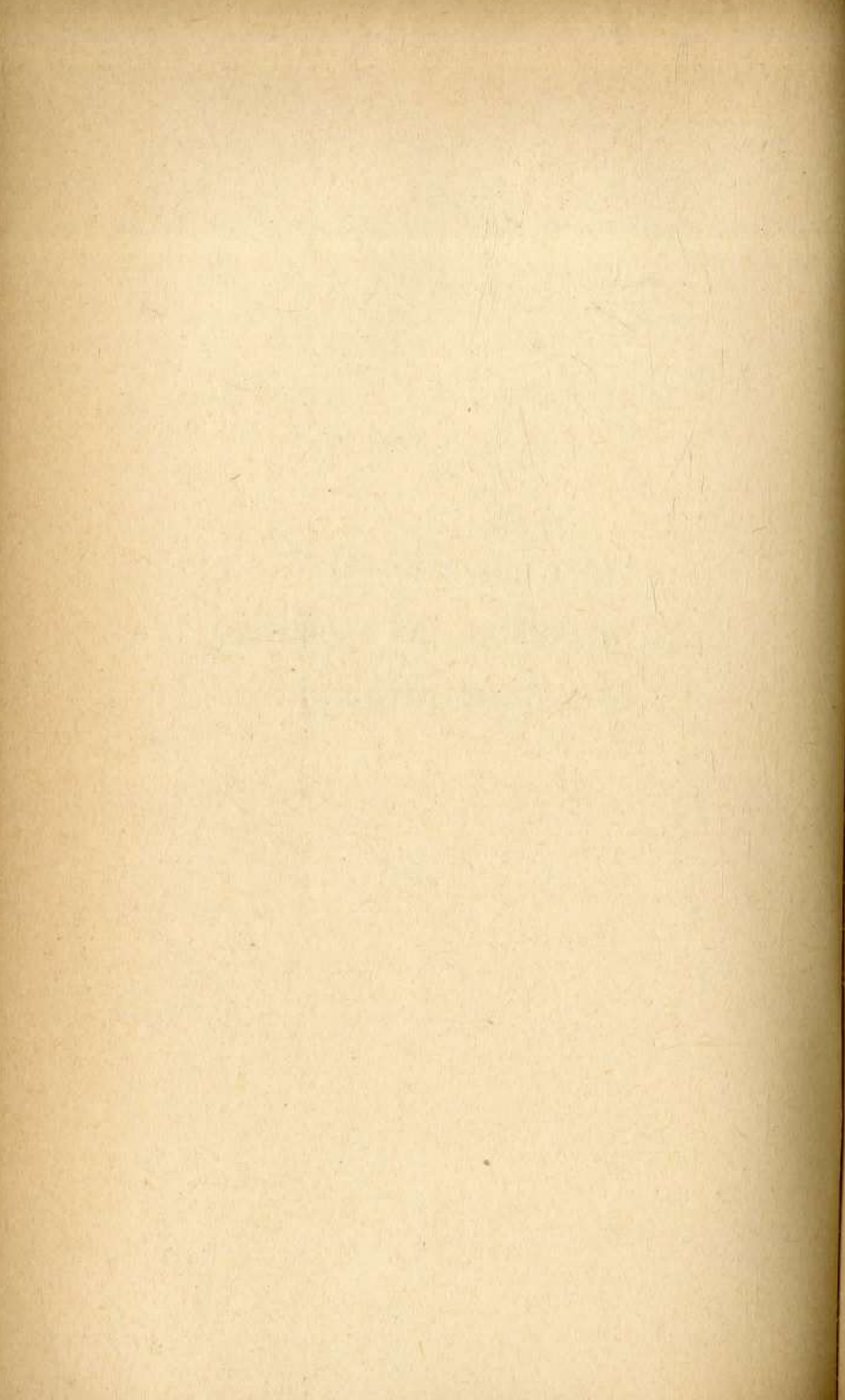
Invece il critico leale, ragionevole, competente, non d'altro animato che dal proposito di collaborare alla ricerca della verità; oh quello sì, l'abbraccerei come un fratello.

f. o.





La mia filosofia
dal problema del sacrificio
ai “nuovi principi,,



LA MIA FILOSOFIA
DAL PROBLEMA DEL SACRIFICIO
AI « NUOVI PRINCIPI »

Il 2 aprile 1923, rispondendo a un grato messaggio di Gabriele d'Annunzio, così scrivevo al Poeta: « Voi cercavate la libertà e la potenza per tutt'altre vie e l'avete trovata nel sacrificio ». E soggiungevo: « Questa *rivelazione* io raccolgo e intendo in Italia forse a preferenza d'ogni altro, perchè tutta la mia filosofia più personale procede dal *problema del sacrificio*. Fu lo studio di questo problema che mi aprì l'adito alle indagini psicologiche sui *Valori umani*; e fu il *problema delle scelte*, principalmente delle *eroiche*, che mi condusse ad approfondire le indagini sui *Valori* nei *Prolegomeni alla scienza del bene e del male*. Al termine di meditazioni e di ricerche condotte con tutto il possibile rigore e con molta pazienza, io segnavo a conclusione di un capitolo del mio nuovo libro,

(*) Pubblicato nella *Rivista d'Italia e d'America*, n. IV, Aprile, 1926.

da tre anni compiuto, ma tuttora inedito (*Nuovi Principi*) (1): il sacrificio è libertà ». In fine così chiudevo quella mia lettera: « Per mio conto, lasciato opportunamente in disparte dalla critica militante e dal pubblico disattento, vado maturando una generale riforma del pensiero, che ne rinsaldi la necessaria disciplina tecnica, per viemeglio liberarne e rinfrancarne gli slanci, dargli il coraggio di sviluppare nuove e più audaci alternative, di tentare concepimenti realmente originali, invenzioni di più ricco valore spirituale in ogni campo. Il mio lavoro avanza con forzata pacatezza, ma animato da un'ambizione immensa, quella di servire questa nostra Italia là ove meno è difesa e il soccorso è più difficile e più necessario e la salute è unicamente attendibile; servirla con accrescerne le potenze e prerogative spirituali tipicamente sue, insuperabili, impareggiabili, irresistibilmente conquistatrici. Mi conforta frattanto che, quando dirò la mia nuova verità, essa coinciderà, per una certa armonia prestabilita, per un certo sistema di preformazione ideale, coi più alti insegnamenti che già promanano dalla vostra personalità, dal vostro esempio, dalla vostra parola ».

Il Poeta, ch'io proclamavo « vincitore di tutti nel sacrificio e nella libertà », tacque. E se di quella mia epistola oggi richiamo qui taluni brani, ciò faccio perchè in essi mi sembra tracciata nei termini

(1) Questo libro doveva veder la luce nella primavera del 1925.

più concisi la ormai lunga traiettoria di tutta la mia attività filosofica dall'inizio ad oggi, per l'appunto.

* * *

Il documento da cui si rileva quel mio inizio è una ormai dimenticata prolusione al mio corso libero di filosofia morale nell'Università di Roma (anno 1903-1904), dal titolo: « L'Idea del sacrificio nella filosofia del secolo XIX »; prolusione che non ebbe altro onore se non di essere citata nella *Storia della filosofia* di Ueberweg-Heinze (vol. IV della 10^a ed.). Venne dopo: « La morale economica e la morale del sacrificio », tema del mio discorso inaugurale dell'anno accademico 1911 all'Università di Palermo.

A me, che avevo già esplorata tutta la filosofia contemporanea, da Kant a Nietzsche (1), appariva con perfetta evidenza, come nessuna delle concezioni etiche, che campeggiavano nelle discussioni all'ordine del giorno, nè le razionaliste, nè le empiriste, nè le evoluzioniste, nè tanto meno le utilitarie, le individualiste, le solipsiste, ecc., valessero a spiegare il *sacrificio assoluto*, la rinunzia eroica e senza compensi. Non si può, obbiettavo io, immolare la vita puntando sulla vita. Le concezioni idealiste, romantiche e collettiviste, facendo leva, anzichè sull'individuo, sull'idea del *tutto* sociale o

(1) Cfr. *Il concetto della virtù in Kant* (1901), *L'originalità di Kant* (1904), *Le idee fondamentali di Federico Nietzsche* (1903).

politico, erano pure costrette a commisurare il sacrificio a dati *compensi storici*, cioè, comunque, a compensi d'ordine empirico; i quali, a parte ogni altra considerazione di merito, non potevano, a mio giudizio, pesare sulla *scelta eroica* più che come un'*ipotesi*, di contro all'attualità tragica del sacrificio totale, esso solo certo, esso solo positivo.

Caratteristico del processo di pensiero da me vissuto è che, avendo constatato tutte codeste insufficienze e non pertanto riconosciuto il sommo pregio — per me, a dispetto d'ogni nietzscheanismo, indiscutibile — della *morale eroica*, non mi sono volto, come sarebbe stato naturale, alle soluzioni *mistiche*, le più soccorrevoli e a portata di mano, per togliere in questi casi un filosofo dall'imbarazzo; ma dalla complessità inestricabile del *problema del sacrificio* ho tratto impulso ad approfondire ancora più, sino al massimo consentitomi, l'*analisi scientifica dei fatti morali*.

* * *

E sì che la *scienza dell'etica* era ancora tutta da fare.

Non certo che io disconoscessi pregio ai contributi dei vari indirizzi naturalisti ed evoluzionisti: sociologico, antropologico, psicologico, filologico, ecc., variamente seguiti nella cosiddetta *etica scientifica*, per esempio alla Spencer o alla Wundt; ma a me pareva che quelle indagini si applicassero ai fatti compiuti, a processi derivati e secondari, e

non risalissero alle vere, alle più ascose *generatrici* dell'accadere morale.

La mia indagine personale doveva applicarsi appunto a tali generatrici, che io intuivo nella psicogenesi del *valore* in generale.

I *Valori umani* (pubblicati nel 1907, scritti nell'ottobre 1906) inaugurarono dunque questa indagine tutta mia. E debbo dire: tutta mia, benchè già vari autorevoli scienziati, di preferenza psicologi, avessero da poco cominciato ad occuparsi dello stesso argomento. Ciascuno che abbia letto anche soltanto l'indice di quel mio volume, se ne può del resto persuadere. Perchè, attuando un piano di lavoro, al quale sono rimasto sempre fedele, e che consiste precisamente nell'attribuire agli altri tutto l'attribuibile, per avere il diritto e la responsabilità di presentare come mio ciò che è veramente mio, in quel volume tenni conto persino dei pezzettini di carta fin allora pubblicati da illustri e da oscuri sul problema del valore, e ne feci in separati capitoli l'esposizione e la critica, prima di dire, in capitoli ben distinti, quale contributo personale io arrecavo, che mi distaccava e distanziava da tutti i predecessori, d'altronde pochissimi.

Qui basterà ch'io accenni, per l'ulteriore sviluppo, come nel corso della mia inchiesta due constatazioni mi risultarono a caratteri nettissimi: 1° la *struttura relazionale e funzionale* di tutti i giudizi di valore e della logica dei valori; logica sui generis, da nessun altro ancora rilevata, da me per il primo descritta, a cui nessun altro ha poi posto mente,

col bel risultato che gli uomini subiscono ancora e vivono questo enorme processo psicologico e storico, ch'è la *logica dei valori*, senza rendersene conto, e confondendola erroneamente e a loro danno con la *logica dei concetti*, ch'è necessariamente fallace, anchilosata, pericolosissima. 2° la funzione fondamentale del *valore della vita* (più precisamente del *valore attribuito alla vita*) rispetto a tutti i momenti analitici, particolari dell'esperienza del valore, nelle sue diverse categorie religiose, poetiche, morali, politiche, giuridiche, economiche.

La prima constatazione mi mise subito fuori e al di sopra di tutti i falsi ontologismi, di tutte le corrive sostantivazioni statiche dei giudizi di valore, e mi aprì l'adito alla scoperta della *struttura relazionale e funzionale* di tutta la trama del pensiero e dell'esperienza; la seconda m'additava il campo nel quale dovevo ancora affondare le mie esplorazioni, campo che io chiamai: il « sistema della vita » presidiato da un'economia sua propria, l'« economia della vita ».

Fermati questi punti, trovata la chiave, ormai il passaggio a una più vasta inchiesta scientifica sull'esperienza morale era idealmente e logicamente breve; ma io ho impiegato otto anni a percorrerlo. Nel fatale agosto del 1914, potevo finalmente raccogliere i risultati delle mie nuove e più ampie indagini, che intitolavo, non più *scienza del bene e del male*, come avevo fatto di un abbozzo (1911), subito dopo rielaborato, ma *Prolegomeni alla scienza del bene e del male*.

Ed anche questo è caratteristico — mi si permetta d'insistervi —: che io mi volgessi tutto alla scienza dei fatti morali come scienza della vita in quell'ora angosciosa di crisi di tutti i principi morali, e mentre s'iniziava la più vasta strage di vite, che la storia avesse mai registrata. Ed è significativo che mi ci volgessi, non con l'illusione di trovare il bandolo ideale per risolvere quella crisi, ma con la convinzione di non potere anzi se non esasperare la coscienza della crisi medesima. « ... Dalle analisi che avrò, per la prima volta, comunicate in forma sistematica, balzerà forse una visione *ancora più tragica della crisi perenne* in cui la vita morale si svolge; della crisi che invalida di continuo, ma nel tempo stesso rende fiera e bella e meritoria la lotta per dare alla vita umana senso, legge e stile, lotta purtroppo spesso vana contro l'invano ».

Eppure un bandolo ideale per me c'era, ma quanto remoto dagli animi arroventati dalla guerra: « Noi, soggiungevo, penetreremo grado a grado nel più intricato viluppo della esperienza morale universale, discenderemo nelle buie profondità dell'animo umano, spingendoci fino all'estremo limite del sensibile e dell'intelligibile, oltre il quale non è che tenebra e mistero. Forse la fredda e inesorabile analisi scientifica, quando ci avrà fatto acquistare la certezza disperata di quel limite e delle incombenze indecifrabili incognite della vita, potrà risospingerci nelle grandi vie maestre della *valorizzazione più alta della vita umana*, vie tentate con varia fortuna dalla religione, dalla morale, dal diritto,

dall'arte. Forse solo la scienza può oggi, *mentre tutti i principi ideali son revocati in dubbio*, ricondurci nell'ordine della più scrupolosa *economia della vita*, di questo patrimonio prezioso e sconosciuto, che nella oscurità tutelare del mistero, come in un nuovo rito, potrà dalla scienza medesima esser ribattezzato *sacro e inviolabile* ».

Oggi, dopo tanti anni così densi di esperienze storiche inaudite e per me di mie nuove e ancora più gravi filosofiche imprese, rimango più che mai tenacemente avvinto a quella mia convinzione. Ma torniamo ai *Prolegomeni*.

* * *

Li chiamavo prudentemente così, ma contenevano, a dire il vero, di più. Tutta l'impalcatura di una nuova *scienza dei fatti morali* era ed è ancora lì, a mio giudizio completa. Nè altri ha sinora potuto convincermi di aver fatto, per tale scienza, più o meglio. Chè se quell'uno esistesse, lo benedirei.

Dicevo in sostanza: un'esplorazione scientifica dell'esperienza morale deve comprendere tutti i momenti essenziali di tale esperienza, presenti e operanti in tutte le possibili e persino imprevedibili varietà etiche, storiche o anche soltanto ideali, a qualsiasi tipo o sistema appartengano o apparterranno.

Or questi momenti sono evidentemente tre:

la *valutazione*, fatto fondamentale e immanente dell'intero processo;

l'*azione* che si propone di conformare la realtà praticamente vissuta alla *valutazione*;

la *legge* che aspira a tradurre in un ordine stabile gli elementi tendenzialmente universali della *valutazione* e dell'*azione*.

Rilevando adunque le *costanti* dell'esperienza del *valutare*, dell'*agire*, del *legiferare morale*, noi avremo adempiuto al compito severamente scientifico, di dare la *descrizione più economica e completa* della realtà da noi esplorata e di tutte le possibilità in essa implicate.

Inoltre poichè tutti i processi etici hanno sede in due soggetti praticamente distinguibili, la personalità morale e la collettività storica, bisogna esaminare, anche qui in termini universali, come si ponga il problema morale sociale e come il problema morale personale.

Ecco lo schema semplicissimo dei « Prolegomeni », di cui non saprei ancora oggi immaginare uno che fosse « più economico e più completo ».

Ma il costrutto scientifico del mio lavoro non era nello schema solamente. Era nella risoluzione di tutti i sistemi rigidi di concetti morali in sistemi mobili *relazionali e funzionali*, ciascuno entro la logica d'una propria *legge di variazione*; risoluzione alla quale l'indagine sui valori m'aveva preparato, fornendomi gli strumenti e i modelli necessari. Superati tutti i vecchi *ontologismi morali*, potevo ormai muovermi con libertà fra tutte le infinite varietà etiche, le tradizionali e storiche, e le ideali o financo ipotetiche, e ciò senza scadere nel vietato e

banale *relativismo morale*; ma cogliendo in tutti i processi etici i momenti di edificazione assoluta, come le ragioni perenni delle crisi inevitabili.

Francamente, mi sentivo fiero di aver compiuta una così complessa *risoluzione*, che aveva le più strette analogie con la teoria dei *gruppi di trasformazioni*, ch'è forse la più alta sintesi raggiunta dalla matematica, con la teoria degl'*insiemi*, con talune moderne grandiose *generalizzazioni* o *risoluzioni matematiche*, per es. delle metriche particolari in un continuo matematico superiore (ho trattato in seguito di argomenti matematici, ma i *Prolegomeni* sono il libro più matematico che io abbia scritto); e oggi, che per la prima volta mi confesso, dirò candidamente una cosa. Quando nel trionfare di tutti i vecchi ontologismi etici, aggiungevo che la scienza dei fatti morali aspettava ancora il suo Galilei e il suo Newton, prevedevo nel mio foro interno che taluno m'avrebbe risposto essere stato proprio io il Galilei e il Newton della scienza morale. Ma nessuno disse questo, nè altro. Fu la guerra? Furono ragioni d'altro genere? Non so. Certo è che sino ad oggi non mi è dato di constatare, che quella mia fatica abbia esercitato la più piccola influenza sull'andamento generale degli studi. Lo stesso Paul Barth, che, parlando dei *Valori umani*, aveva riconosciuto la mia « definizione del criterio supremo dei valori morali » come « la migliore possibile », preferibile persino a quella di Kant (*Vierteljahr. für wiss. Philos.*, 1906), trattando dei *Prolegomeni* trovò modo di tirar fuori Fichte e Schleier-

macher (*ibid.* 1916), i quali non c'entravano proprio per niente. Giudichi chi sa. Ma noi eravamo in guerra con la Germania.

* * *

Il nuovo schematismo formale e costruttivo a un tempo, da me disegnato, e capace di assumere infinite configurazioni particolari, cioè di esprimere infiniti sistemi di valori morali, ciascuno facente gruppo a sè, con una propria interna coerenza, amplificò smisuratamente ai miei occhi il quadro delle possibilità umane, ma mi rivelò al tempo stesso il carattere *sintetico e opzionale* delle nostre scelte fondamentali e consequenziali. Scelta-rischio. E i *Prolegomeni* si chiudono con una analisi fin allora da nessun altro, non che fatta, neanche proposta, del *problema delle scelte*. Dalle quali analisi risultò una visione quanto mai drammatica delle antinomie strutturali, fra cui le nostre scelte, anche singole, si muovono, e della *crisi perenne* (come già avevo annunciato) della vita morale. Nè pertanto giunsi a conclusioni scettiche; ma alla constatazione semplicissima che « il fatto oltrepassa il concetto ». « Quando noi, dicevo, esplorando scientificamente la realtà in tutte le sue condizioni accessibili e osservabili, giungiamo a conclusioni assurde, a maggiori oscurità che non fossero nell'esperienza ingenua e volgare; è segno che rimane fuori dal campo visivo della coscienza riflessa un qualche fattore, una qualche condizione nascosta, irrag-

giungibile, come tale, dall'analisi ». E insistevo riassumendo: « *Non tutta la realtà è nell'esperienza.* Questo ci dice l'esame scientifico più accurato, esaurite le sue più rigorose indagini fra crescenti oscurità e contraddizioni, alla presenza di *residui imponderabili che ci sfuggono.* Altra volta la scienza era invocata a far piena luce su tutto; oggi essa non fa che adunare prove intorno all'*esistenza d'un mistero inviolabile* ».

Era già la proclamazione del significato insieme *empirico e trascendentale* dell'esperienza, risultato al quale ero anche già pervenuto, negli stessi *Prolegomeni*, col mio *metodo dell'inerenza*; che consisteva nel rimanere coi dati sperimentali, ma tentare di stabilirne, funzionalmente, le *condizioni* (o *variabili indipendenti*) che trascendessero l'esperienza medesima. E ciò denunziava sin d'allora, com'io non intendessi proprio di disarmare di fronte alle incognite dell'accadere e del conoscere.

* * *

Questa mia convinzione del significato trascendentale di tutta la realtà vissuta, questa disposizione a vivere quella ch'io chiamavo già *la metafisica del fatto empirico*, mi fecero comprendere nettissimamente il fondo mistico della guerra. *La guerra*, disse, è un *misticismo in grande stile* (1). Il mio pro-

(1) Ancora alcuni anni dopo la fine della guerra Gabriele d'Annunzio mi dedicava un suo ritratto con le parole: « *A Francesco Orestano che seppe e sa come la guerra sia* » un misticismo in grande stile ».

blema del sacrificio vi aveva trovato la sua più evidente soluzione teoretica e pratica. E i miei scritti di quel tempo: *La conflagrazione spirituale*, *L'opzione eroica*, *Le sintesi nazionali*, *Saggio di una valutazione aristocratica delle nazionalità*, *Per voi, fanciulli*, *Onore ai Valorosi*, *Un tragico esperimento di verità morali*, ecc. (2), riprendono il filo e la trama, immensamente arricchita di quella che era stata la mia intuizione iniziale del 1903. Non ad altro debbo di avere anche sempre rettamente giudicati e preveduti gli avvenimenti europei, sin dal primo esplodere del conflitto, come può ancora leggersi nel mio volume *Verso la nuova Europa* (1^a ed. 1915 e 2^a ed. 1917), che debbo immodestamente definire il libro delle mie profezie politiche: dalla caduta degli Hohenzollern e dalla instaurazione della repubblica in Germania, vaticinata nell'agosto 1914, allo smembramento dell'Austria, preventivata nell'ottobre 1914, al conseguente *Anschluss* e alla funzione antislava della Germania (1914), alla resurrezione della Polonia (1914), all'annessione dell'Albania all'Italia (1914), alla soluzione della *questione romana*, additata già nel febbraio 1915, e così via.

Ma il problema teoretico incombeva sempre e, cessato lo strepito delle armi, dovevo tornare ad esso con propositi definitivi, sorretto oramai da nuo-

(2) Tutti raccolti di poi nel volume *La Conflagrazione Spirituale* (Roma, 1919).

ve esperienze insostituibili e inconfutabili, illuminato da nuove verità.

* * *

Benchè fosse da considerare come ingenuo attendersi dalla scienza la fuga d'ogni dubbio, la soluzione di tutti gli enigmi, « la scienza, dicevo a chiusura dei *Prolegomeni*, deve esplorare intera la storia naturale della vita morale umana ». Solo dopo una completa ricognizione del *limite*, delle frontiere naturali del nostro sapere, possiamo determinare quali ne debbano essere le necessarie *integrazioni trascendentali*. Tuttavia oramai non era più per me sola questione di esplorazione più o meno abilmente condotta, era il problema del pensiero stesso, tutto, che mi si veniva delineando in termini sempre più gravi; poichè nella guerra avevo visto precipitare senza rimedio « il piccolo senno umano... con tutto un mondo di valori inestimabili, ch'esso era incapace e immeritevole di reggere con giustizia e con profitto ». Era, insomma, il problema strumentale (del « *come pensare* » per giungere « a una coscienza riflessa del destino umano universale e al possesso e all'organizzazione consapevole d'ogni destino umano particolare »).

Qui due disposizioni mentali operavano in me in senso critico, e già di lunga mano: 1° la mia quasi istintiva opposizione alla logica tradizionale, aristotelico-scolastica, di cui m'era sempre stata evidente la superficialità e l'inermità, mentre poi nella guer-

ra e nel dopoguerra ne avevo dovuto constatare con spavento gli effetti più disastrosi; 2° la mia ragionata opposizione al kantismo, che consideravo come una prigionia del pensiero moderno e fonte di teorie parassite che aduggiavano ancora la spiritualità contemporanea e non poche manifestazioni dello stesso pensiero italiano.

Può apparire strano, ma è stato significativo per me, ch'io scopriessi la *struttura relazionale e funzionale* del pensiero prima nei giudizi di valore, poi nella logica dei sistemi morali, per acquistarne infine una precisa nozione nel quadro generale che mi venivo formando delle funzioni logiche e categoriche. A esplorazione finita la via inversa mi chiariva e spiegava meglio le mie scoperte iniziali.

Il mio studio su *Le idee generali* (Roma, 1919) era la diana di guerra. Con gioia, « che intendere non può chi non è... padre », trovavo una meravigliosissima conferma del mio definitivo orientamento, nel saggio con cui celebrai, per mio conto, il centenario di Leonardo da Vinci (Roma, 1919). Ulteriori studi sulla teoria della scienza (*La crisi della scienza*, Roma, 1922) e sulla matematica e filosofia della matematica (*La matematica moderna e la filosofia*, Roma, 1924) confermarono e rafforzaron le nuove posizioni conquistate.

E finalmente nell'agosto del 1924, a dieci anni precisi dai *Prolegomeni*, e due mesi dopo il mio abbandono volontario della cattedra, potei adunare in un corpo di problemi e di dottrine, in un *nuovo organo* di principi, criticamente fondati ed esposti,

le nuove basi che a mio giudizio debbono darsi il pensiero logico e categorico, la scienza positiva, e la filosofia perenne.

Ho detto il mio trattato: *Nuovi Principi*.

Questo libro è troppo attuale perchè io debba farne qui il più piccolo cenno. Bisogna avere la santissima pazienza di leggerlo. E se no, no. Io ho il convincimento di avere offerto principalmente agl'Italiani, una disciplina filosofica capace di condurli, qual filo d'Arianna, fuori del labirinto, alla libertà e alla potenza. Ho il convincimento profondo (senza di che non avrei scritto, nè ora ne discorrerei), di avere consacrato definitivamente il valore spirituale della scienza e al tempo stesso difese scientificamente le ragioni della spiritualità, anzi affrancate e invigorite le sue funzioni direttive e creatrici in ogni campo, dalla religione, all'arte, alla politica. Ma è chiaro, per ciò stesso, che il mio libro non ha nulla da insegnare a coloro che sanno già tutto, e ch'esso vuol essere una guida solo agl'intelletti che ancora cercano.

* * *

Sono trascorsi trent'anni da quando, laurendomi in filosofia del diritto, prendevo ardentemente posizione contro le sommarie generalizzazioni sociologiche dello Spencer. D'allora il mio pensiero s'è mosso sempre in una direzione costante, tanto ch'io consiglio per solito ai miei amici e discepoli di leggere i miei libri in ordine inverso. Si com-

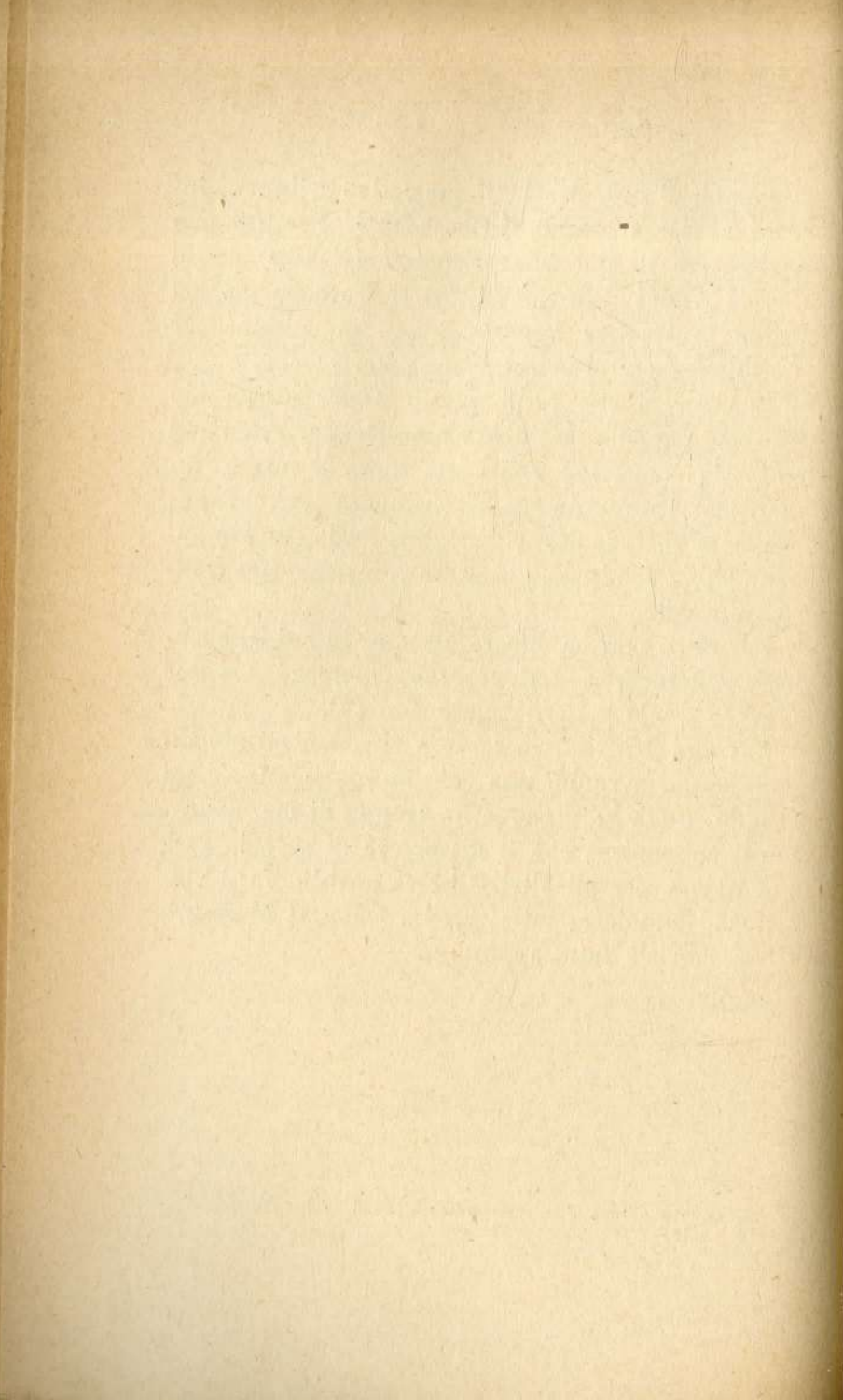
prendono di più, perchè il successivo sviluppa, integra e spiega meglio il precedente. Per esempio a rileggere il mio libro *Pensieri* (I^a ediz. 1910) dopo i *Nuovi Principi* (1925) si scorgono già nel primo prospettive lontane le più impensate, per chi lo avesse letto prima senza accorgersene.

Può essere che tutto questo ormai lungo mio processo mentale non abbia base alcuna. Può darsi ch'io sia veramente una ruota fuori di tutti gl'ingranaggi. Ma questa ruota continuerà a girare, anche sola; anzi, se debbo dir tutto, credo che ora appena abbia cominciato a girare con ritmo più franco, più agile.

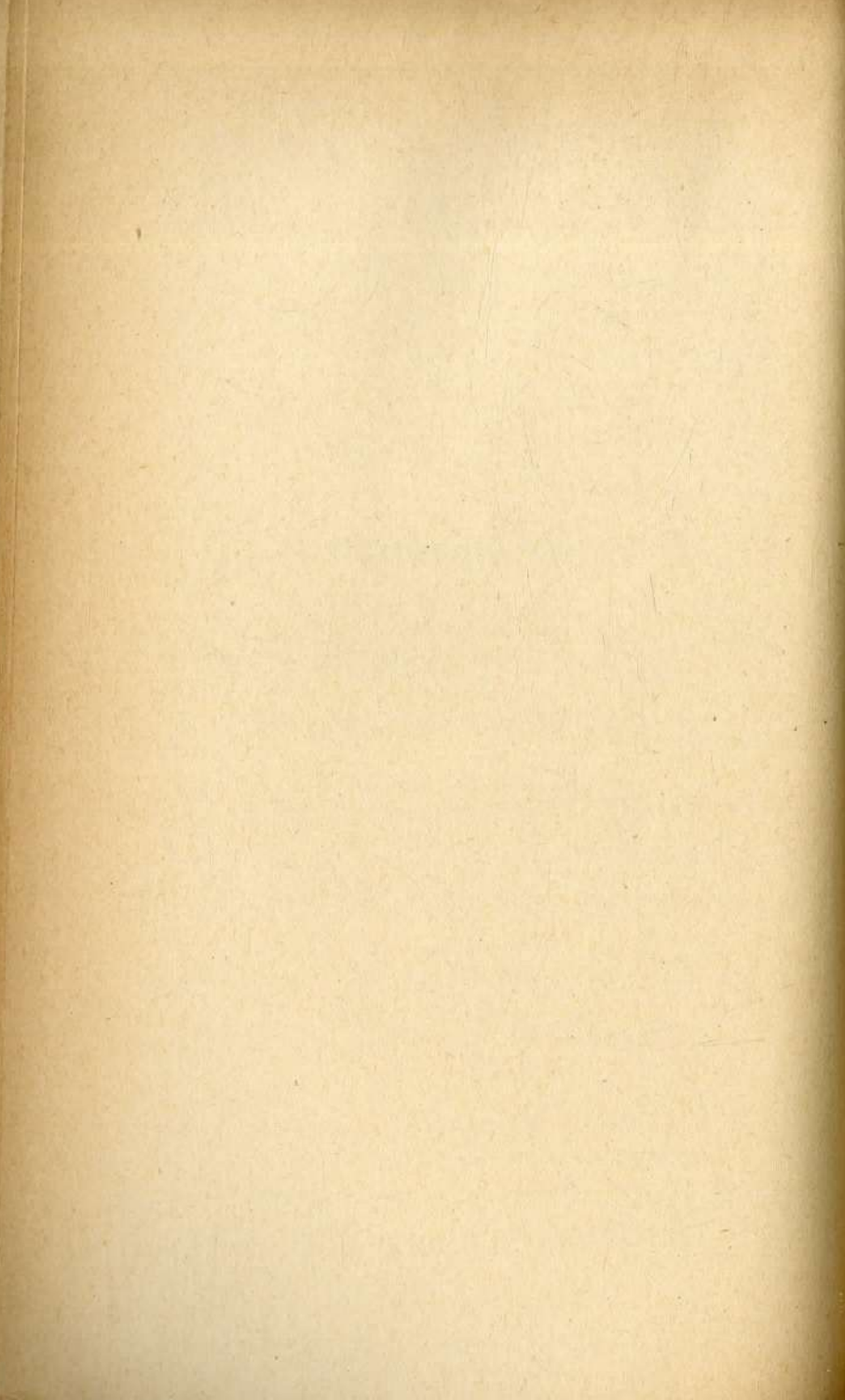
Per altro non ho ancora gli anni in cui Swedenborg cominciò a scrivere, per potermi vantare d'avere a mia volta... cominciato (1).

I *Nuovi principi*, se forze e vita non mi abbandoneranno, avranno una continuazione. Ma, o mi sbaglio, o già ho discusso fin troppo di me, e Leopardi ammonisce che il discorrere di sè è la cosa più noiosa per gli altri. Chè se anch'io fossi riuscito ad annoiare, mi si creda, come al Manzoni, che « non s'è fatto apposta ».

(1) Questo potevo dire naturalmente... nel 1926, quando scrissi queste pagine.



Verità dimostrate



VERITÀ DIMOSTRATE

I

Non è vero in filosofia che tutte le opinioni siano ammissibili e sostenibili. È questo un modo volgare d'intendere la filosofia, il quale contrasta col fatto, che nella storia del pensiero umano innumerevoli tesi sono state via via abbandonate, mentre intorno ad altre si è stabilita una certa *communis opinio*, in relazione al più progredito sapere e ai più maturi poteri mentali.

Le proposizioni seguenti, che io raccolgo qui appresso in un insieme ordinato, si possono a mio giudizio accettare oggi da tutti, perchè sono, allo stato del nostro sapere e dei nostri poteri critici, verità dimostrabili e per parte mia già dimostrate (1). Ciò non vuol dire che siano la verità; ma che formano una base più solida e un terreno più

(*) In una stesura più ristretta questo saggio fu pubblicato in *Archivio di filosofia*, 1931, n. 1.

(1) Chi volesse conoscerne le mie dimostrazioni dovrebbe leggere: *Valori umani* (1906), i *Prolegomeni alla scienza del bene e del male* (1915), *Nuovi Principi* (Vol. I), oltre agli altri saggi contenuti nei volumi II a V.

fruttuoso per l'ulteriore ricerca, inesauribile, della verità e per un più consapevole governo della vita e della realtà umana.

Esse quindi non escludono a priori altri modi ancora imprecisabili di concepire. E neppure tolgono a chi ne abbia vaghezza la facoltà di ripristinare tesi antiquate. Tutto si può fare; s'intende, a proprio rischio e pericolo; così com'è possibile servirsi ancor oggi della diligenza anzichè dell'aeroplano, o continuare a ritenere, senza serie conseguenze, che il sole giri intorno alla terra.

Soltanto non bisogna confondere questa variabilità illimitata delle equazioni personali col processo eminentemente storico-collettivo del pensiero umano. Il quale di continuo rettifica, reintegra e rafforza le proprie posizioni laboriosamente conquistate e avanza per vie non arbitrarie, incurante (proprio così! cioè al contrario di quel che volgarmente si ritiene) delle variazioni individuali.

Il tentativo che io faccio nel presente studio è di segnare a che punto oggi si trovi, e non importa ad opera di chi, il processo di formazione storico-collettiva del pensiero umano, esaminato questo così nel suo momento di riflessione su se stesso, come nelle sue funzioni ontologiche, cioè conoscitive, e ontologizzanti, cioè realizzatrici.

II

1. I *processi psichici*, cioè i fatti o stati soggettivi in cui tutte le esperienze umane si concretano e

configurano, non sono decomponibili in *elementi*.

Quel che a un esame superficiale può apparirci come un elemento — cioè un dato *semplice*, non ulteriormente decomponibile — è a sua volta un processo complicatissimo, in gran parte insondabile. Oltre a ciò il concetto di *elemento* (per es. nel senso leibniziano o herbartiano) è inapplicabile ai fatti psichici, perchè in essi non si giunge mai a unità elementari e fisse, nè avviene che dalla addizione o composizione di stati o dati semplici risultino i composti. Anche nelle esperienze che ci appaiono come le più semplici, quale ad esempio un avvertimento momentaneo e imprecisato, *interviene funzionalmente* e, quando non proprio interamente in atto, *potenzialmente, tutta la struttura psicofisica della nostra soggettività e tutta la struttura logica e categorica della nostra mente*.

Neppure le cosiddette *sensazioni* sono dunque i primi o ultimi dati e fatti della coscienza (tanto meno poi lo sono le *rappresentazioni*, le *immagini*, le *intuizioni*, ecc.). Esse sono esperienze inserite, diremmo quasi iscritte, inscenate, fin dal loro primo sorgere e configurarsi, in un certo *sistema psichico*. E in un sistema *tutto è in tutto*.

Dall'avvertimento immediato, irriflesso, indistinto, comunemente detto *sensazione*, si passa ad esperienze più o meno circostanziate, complesse, individuate e inoltre *localizzate*, cioè riferite a un quid di reale (val quanto dire *orientate ontologicamente*, sì nel *senso oggettivo* e sì in quello *soggettivo*) — in altri termini, si giunge a quel che comune-



mente dicesi *percezione chiara e distinta, appercezione, immagine, rappresentazione, intuizione, ecc.* — non solo per via di una maggiore persistenza, intensità o frequenza dei cosiddetti « stimoli », i quali sono poi nient'altro che modificazioni soggettive ripetute, psicofisicamente condizionate; ma mediante *sintesi del giudizio*, non mai semplici, spesso assai complicate.

Or in tali sintesi si fa sempre un impiego, più o meno cosciente ed evidente, sempre complesso, degli schemi logico-categorici di cui la nostra mente è provveduta, e i quali intervengono in modo apparentemente immediato e spontaneo nelle esperienze nascenti, con l'identica funzione con cui servono poi da *schemi concettuali* nelle successive operazioni del pensiero riflesso su quelle esperienze medesime.

La cosiddetta *attenzione* o *attenzione volontaria* non è che l'impiego riflesso e ripetuto di determinate categorie o gruppi di categorie a dati contenuti psichici. In tal modo si sostituiscono atti di sintesi del giudizio più precisi e consapevoli ad atti di sintesi congeneri, compiuti, nel primo sorgere di quella data esperienza, in modo più o meno ir-riflesso e quasi automatico. L'automatismo degli atti del giudizio si rafforza colla ripetizione e con l'abitudine.

Percepire è *giudicare*, e un *giudicare per categorie*. E le percezioni sono più chiare e distinte, quante più categorie v'intervengono. La rapidità e spesso immediatezza (cioè l'automatismo o la spon-

taneità apparenti) di siffatte sintesi, massime se applicate a esperienze divenuteci familiari, fa nascere l'illusione della loro semplicità. Basta tuttavia che casi nuovi, inconsueti o impensati, di percezione si proponcano; e allora il laborioso travaglio logico-categorico, che le percezioni muove richiedono, mette a nudo la complessa trama logico-categorica, il vero contesto dei molteplici atti di sintesi intellettive, che occorrono a costituirle e che sono le *generatrici* operanti al fondo, cioè all'*origine* di tutte le nostre percezioni, indistintamente.

Con questo si spiega, com'è che gli uomini non percepiscono tutti allo stesso modo. Grandi differenze si possono infatti osservare da popolo a popolo, da età ad età, da stato di coltura a stato di coltura, da individuo a individuo. E le differenze non sono condizionate soltanto dalla struttura psichica, che non subisce in sostanza grandi variazioni da uomo ad uomo; ma anche e principalmente dalla diversa struttura logico-categorica e dal diverso grado di sviluppo da questa raggiunto. Tale struttura infatti è suscettibile di notevoli differenziamenti da un tipo mentale all'altro, e, in seno a uno stesso tipo mentale, di una vasta ricca varia gamma di modificazioni e perfezionamenti, anche parziali, unilaterali, ecc. (si pensi alle menti di tipo matematico o filologico o naturalistico o poetico, ecc.). Più e meglio percepisce coi cosiddetti sensi chi possiede non, come Herbart sostenne, *masse di rappresentazioni* precostituite (il che sposterebbe, non risolverebbe il problema), ma un complesso più ricco,

più circostanziato e raffinato di funzioni logico-categoriche o coordinate mentali, cioè di *poteri risolutivi e compositivi* delle esperienze.

A rigore si dovrebbe riservare la parola *sensazione* a indicare qualunque avvertimento di modificazione interiore, senza distinzione di gradi di complessità. Gli stati soggettivi in riguardo alla loro complessità si possono graduare soltanto secondo l'entità e lo sviluppo delle funzioni logiche e categoriche che vi hanno parte.

In conseguenza di tutte queste premesse, ciò che noi chiamiamo comunemente *pensiero* (intendendo questo termine alla maniera di Cartesio, di Locke, di Kant, come *cogitazione cosciente di sè, riflessione, attività autocosciente dell'io che pensa* e indirizza volontariamente la serie discorsiva dei suoi giudizi) si distacca dalle esperienze immediate, le quali si producono con apparente spontaneità sotto il dettato delle circostanze, ma non se ne distingue *qualitativamente*, nè mai in modo radicale e completo. Tanto l'esperienza immediata, quanto il pensiero riflesso sono legati alla medesima struttura psico-fisica e logico-categorica. Essi formano inoltre fra loro un *continuo*, benchè variamente proporzionato nelle sue componenti — immediate o riflesse —. Solo si deve notare, che il pensiero riflesso adopera *selettivamente* la categoria o il gruppo di categorie, a cui esso a volta a volta s'informa, come a un sistema di riferimenti privilegiato, assegnandogli momentaneamente e temporaneamente una funzione preferenziale sulle altre categorie, senza tuttavia

sopprimerle, nè mai recidere i nessi che intercorrono fra una categoria e l'altra; e salvo a passare discorsivamente ad altre serie di riferimenti, con l'impiego divenuto ciascuna volta preminente di altri schemi logico-categorici, di altre coordinate mentali. Questo modo di procedere dà l'impressione di una discontinuità fra gli atti di sintesi del pensiero riflesso; mentre tali atti non interrompono affatto la continuità delle esperienze, da cui le sintesi parziali e discorsive emergono, nè l'inerenza che sussiste fra le stesse sintesi e fra le esperienze cui si riferiscono. Se tale continuità s'interrompesse davvero, anche da un lato solo, noi mancheremmo di qualsiasi termine di riferimento e non potremmo neppure avvederci della discontinuità delle sintesi singole. Si deve invece riconoscere che è la struttura logico-categorica delle esperienze a costituirne l'unità e continuità, formando come la trama dell'intera esperienza; e a salvare dalla disgregazione le esperienze singole, nelle quali la frammentarietà e casualità e mutevolezza sono corrette dalla medesimezza e persistenza degli schemi logico-categorici, i quali intervengono nel sorgere di esse, le aiutano a configurarsi e le tengono insieme, malgrado ogni analisi e decomposizione ulteriore.

Ne consegue che:

a) le funzioni del pensiero riflesso sono sempre *unilaterali* di fronte all'integrazione più ricca e complessa, virtualmente *piena e globale* dell'esperienza immediata;

b) le sintesi che operano all'*origine* del pensiero

riflesso, omogenee a quelle che operano all'origine delle esperienze immediate, se ne distinguono per una certa funzione selettiva e astrattiva, che le fa spiccare dal fondo e sul pieno delle esperienze medesime, senza tuttavia distaccarne interamente;

c) i singoli atti di sintesi conservano la loro inerenza nel continuo che esiste fra esperienza immediata e pensiero riflesso, e rappresentano una disintegrazione parziale solo apparente, che è al tempo stesso reintegrazione dell'esperienza immediata sotto aspetti meglio considerati.

d) nelle operazioni successive e discorsive del pensiero riflesso si rispecchiano le correlazioni e commisure esistenti fra le diverse funzioni logico-categoriche, nell'*insieme o sistema* che compongono; donde le inerENZE reciproche di tutti i rilievi categorici e donde anche quella *continuità* che non può mai spezzarsi nè fra loro nè con l'esperienza immediata;

e) oltre alle commisure e correlazioni, vi si debbono rispecchiare con altrettanta necessità le loro eventuali sconnessioni e imperfezioni, nella fase di formazione in cui la nostra struttura mentale si trova.

Alle funzioni del pensiero riflesso comunemente detto *intelletto*, si sogliono sopraordinare quelle della *ragione*, come una facoltà di pensare *principi universali*. L'errore della psicologia tradizionale era quello di fare di una classificazione di funzioni altrettante *entità*, giungendo persino a sostantivarle e quasi ad antropomorfizzarle. Si tratta invece evi-

dentemente di operazioni di *risoluzione e composizione*, le quali anzichè ai contenuti di esperienze particolari si applicano agli schemi logici e ontologici, pensati con riferimento a *tutti* i loro contenuti di fatto o possibili, oppure, il che torna lo stesso, *senza alcun* riferimento ad alcun contenuto in particolare. È questa in sostanza una funzione di maggiore astrattezza e autoconsapevolezza delle precedenti, ma della medesima natura di esse e operante con gl'identici schemi (unità, molteplicità, qualità, causalità, modalità, ecc.).

2. Gli schemi logico-categorici che compongono la struttura tanto delle esperienze immediate, quanto delle riflesse (intendendo per riflesse quelle in cui sono preponderanti le attività del pensiero nei due suoi gradi detti dello *intelletto* e della *ragione*) sono delle *costanti funzionali*.

Chiamiamo *costanti logiche* le condizioni più generali che assicurano la *omologia* ossia la *coerenza funzionale*, cioè l'accordo del pensiero con se stesso, indipendentemente dal suo contenuto, cioè dalle esperienze pensate. La costanza funzionale del pensiero è dovuta alla sua capacità di confrontare e di controllare i propri atti alla stregua dei principi dell'omologia, comunemente detti *principi d'identità, non contraddizione e terzo escluso*.

Chiamiamo invece *costanti categoriche* i nostri modi più universali di pensare le esperienze (esempio gli schemi più universali dei concetti di *ente, individuo, cosa, soggetto, oggetto, grandezza, nu-*

mero, classe, coesistenza, collettività, sostanza, attributo, successione, processo, causa, effetto, fine, mezzo, reciprocità, interdipendenza, funzione, variabile, limite, serie, insieme, gruppo, sistema, ecc.). L'intervento di queste categorie nel rilievo più o meno immediato, più o meno riflesso, delle esperienze, opera nei complessi sperimentati quella particolare risoluzione e composizione, disintegrazione e reintegrazione, che danno alle esperienze la loro struttura e fisionomia, per le quali si rendono omogenee e si assomigliano fra loro sotto certi aspetti e s'individuano e staccano sotto altri dal fondo comune o conglomerato ch'è il *continuo* degli avvertimenti immediati. Appunto mediante le categorie le esperienze diventano percepibili e ravvisabili. Le categorie le fisionomizzano e stabilizzano, e inoltre, al tempo stesso, le interpretano. Le categorie vogliono essere infatti i modi più universali di *accordo tra il pensiero e la realtà*, e in sostanza traducono gli avvertimenti indeterminati nelle forme determinate che ce li rendono pensabili e conoscibili. Esse costituiscono pertanto *le coordinate massime della nostra ontologia*. La quale è più o meno circostanziata, quanto più noi possediamo di categorie; ed è tanto più critica quanto più siamo consapevoli delle loro eventuali imperfezioni e lacune.

Gli schemi strutturali logico-categorici delle nostre esperienze di fatto o possibili non hanno ad ogni modo un'esistenza separata dalle esperienze medesime. Quando noi li pensiamo separatamente,



in astratto (come per es. nelle operazioni che noi attribuiamo alla cosiddetta *ragione*), diventano essi pure contenuti particolari del nostro pensiero, cioè di giudizi logico-categorici formulati con quel loro stesso necessario intervento. Inoltre noi non li isoliamo realmente mai da un loro sia pure ipotetico contenuto empirico, sibbene da esperienze particolari concretamente determinate. Quegli schemi, pensati in astratto, rimangono riferibili virtualmente a tutti i possibili contenuti, ch'essi sono suscettibili di subsumere. Sono cioè pensati con riferimento, non a questa o a quella esperienza, ma a tutto *il mondo delle esperienze possibili*; cosicchè tutte le nostre esperienze vi sono potenzialmente contenute e quindi, quanto alla struttura, predeterminate.

Chi voglia farsi un'immagine dell'intimo incontro fra schemi logico-categorici ed esperienze, può raffigurarselo come una costante funzionale analoga a quella degli schemi stereometrici nella cristallizzazione di sostanze minerali. Una grande differenza consiste certo in ciò: che l'intervento delle categorie è ben lungi dall'operare con la medesima fissità e precisione geometrica; chè anzi avviene con una duttilità e variabilità, onde esse categorie ci appaiono piuttosto come dei *mobili archetipi*, delle mobili architetture e ordinanze dello sperimentare, del percepire, del concettualizzare. *Costanti funzionali*, ripetiamo dunque: approssimativamente eguali a se stesse nello schema astratto (cioè nel loro schema pensato con o senza alcun riferimento a tutti i contenuti possibili) e adattabili e combina-

bili nei modi più vari nelle esperienze concrete.

Le *costanti logiche* condizionano anche le funzioni delle *costanti categoriche*, per la parte che pure in queste ha sempre il pensiero considerato nelle sue condizioni universali di omologia, cioè di costanza funzionale e d'interna coerenza.

A di più le *costanti logiche* possono essere studiate anche indipendentemente dalle *categoriche*, perchè in definitiva esse contengono un riferimento tacito e implicito a tutte le possibili applicazioni ed esplicazioni del pensiero e quindi anche alle funzioni categoriche od *ontologiche*. Al contrario le condizioni dell'accordo del pensiero con se stesso non si possono trasferire senz'altro tra le condizioni di accordo del pensiero con la realtà. Siffatto trasferimento che, da Aristotele in qua, ha fatto della logica una ontologia, è invero una confusione pericolosissima, e causa d'infiniti equivoci ed errori. Bisogna invece tenere nettamente e rigorosamente distinti i due ordini di esigenze cui le costanti logiche e le categoriche obbediscono e tendono a soddisfare. La coerenza omologica o costanza funzionale del pensiero è una esigenza della nostra soggettività e come tale non ha nulla da dire intorno al contenuto ontologico delle esperienze e del pensiero stesso. Dal canto loro le costanti categoriche, pur essendo legate alla intera struttura mentale e quindi anche logica, si possono e debbono considerare come modi *ipotetici, sperimentali, provvisori*, di concettualizzare e interpretare le espe-

rienze; modi sui quali l'ultima parola spetta all'ontologia e non alla logica.

Se il pensiero dev'essere coerente, nulla toglie che la realtà in sè sia, poniamo, incoerente o quanto meno segua una sua propria coerenza, la quale non si lasci cogliere nei nostri rigidi schemi concettuali, troppo semplici, troppo sommari, governati, come s'è detto, dai principi d'identità, non contraddizione e terzo escluso, comodi, ma limitati ai modi soggettivi del pensare.

Un monito su ciò ci viene dal fatto che troppo spesso lo sviluppo analitico e coerente di un concetto, qualunque esso sia, ci fa perdere i contatti con la realtà; e dalla constatazione che l'incremento del nostro sapere scientifico avviene senza tener conto nonchè della coerenza, neppure della compatibilità, nè logica, nè ontologica, tra i nuovi acquisti e i precedenti o tra gli acquisti di un settore e quelli di un altro.

3. Tutte le forme logiche e categoriche istituiscono una certa *relazione* fra termini del pensiero o fra dati dell'esperienza. Le *costanti funzionali* sono tutte *costanti relazionali*.

Pensata in astratto, l'*omologia* stessa non è che un sistema di relazioni. Osservate poi nel loro concreto modo di prodursi, tutte le esperienze, anche le più semplici (di assolutamente semplici non ve ne sono) nascono e si delineano come *relazioni*. Il pensiero riflesso circostanza di più, precisa meglio, definisce, ma sempre *relazioni*, e cioè relazio-

ni categoriche, anche quando lavora o crede di lavorare a definire *enti*. Ogni ente infatti si risolve in un complesso o in un sistema di relazioni. In se stesso rimane inafferrabile e indefinibile.

Tutte queste attività funzionali, logiche e categoriche, studiate nel piano morfologico, strutturale, mostrano adunque che la *relazione* è lo *schema di tutti gli schemi* tanto logici che categorici, la *coordinata massima* di tutte le coordinate mentali, la *categoria delle categorie* e in concreto la *trama* ultima di tutto il nostro pensare ed sperimentare.

Possiamo anche aggiungere subito che ciascuna relazione ha una sua struttura per lo meno *duale*. Ciò vuol dire che nessun dato si pone mai *da solo*, in nessun atto di pensiero, e in nessuna esperienza; nè nella più vaga coscienza crepuscolare o marginale, nè tanto meno nel pensiero riflesso; ma sempre in una qualche relazione, anzi per lo più in una moltitudine di relazioni variamente atteggiate e intrecciate. L'isolamento di una relazione da tutte le altre è già frutto di astrazione, cioè del rilievo di un riferimento logico o categorico, eseguito trascurando o ponendo momentaneamente a zero tutti gli altri riferimenti.

Il fatto che la *relazione* è la più alta generalizzazione a cui possiamo giungere con la risoluzione in essa di tutti i possibili e concepibili schemi logici e categorici, ci autorizza a considerare tanto le *costanti logiche* quanto le *categoriche* come *funzioni derivate* da quella più ampia *forma delle forme e categoria delle categorie*; e a inserirle in un qua-

dro d'insieme, che tutte ve le subordini e le comprenda.

In un tale quadro, prima di giungere dalla *relazione* alla specificazione delle diverse figure di costanti logiche e categoriche, possiamo introdurre due sottospecie di relazioni, e cioè da una parte le *relazioni non ordinate*, vale a dire ogni sorta di relazioni svincolate da un qualche nesso persistente e precisabile d'invarianza; e dall'altra le *relazioni ordinate*.

Lasciando per ora di considerare le relazioni non ordinate, come quelle che appartengono a zone di esperienze non stabilizzate e tanto meno sistematizzate; possiamo osservare che il passaggio dallo schema più ampio della *relazione* a tutte le sue sottospecie logiche e categoriche avviene attraverso una prima sottospecie della relazione, che chiameremo *categoria dell'ordine*, la quale appunto presiede a tutte le *relazioni vincolate*. L'*ordine* è la categoria più importante, precisamente per le esigenze costruttive del pensiero e dell'azione. Invero le *costanti funzionali e relazionali* più utili sono sempre le meglio *ordinate*.

Prima di andare avanti dobbiamo avvertire che parlando di funzioni sopraordinate e di subordinate, di categorie che presiedono, intervengono, ecc. noi siamo portati dalla struttura antropomorfizzante del nostro linguaggio a soggettivare e a far manovrare i detti schemi delle esperienze, come altrettanti omuncoli operatori. In realtà si tratta di funzioni più o meno complesse, di cui talune ne pre-

suppongono altre e sono risolubili in queste; o di funzioni che si coimplicano e condeterminano e sono allora discernibili soltanto per via di analisi riflessa.

Alla categoria dell'ordine adunque si riattaccano:

I) tutti gli schemi logici, in quanto relazioni ordinate di costanti logiche;

II) tutte le categorie ontologiche;

III) intere discipline in quanto *scienze dell'ordine*, quali ad esempio la *matematica*, il *diritto*, la *morale*;

IV) le attività programmatiche, quali le *tecniche* ed *economiche* di ogni sorta;

V) e infine nei loro momenti costruttivi anche le produzioni *poetiche* ed *artistiche*.

L'ordine è la categoria più feconda di *funzioni normative* e *produttive* della mente umana.

La definizione degli schemi strutturali logico-categorici come *costanti relazionali e funzionali ordinate*, ci dà inoltre modo di sostituire alla definizione tradizionale dei concetti logici quali sintesi di date proprietà di enti o individui o classi *a caratteri fissi*, la loro definizione quali *insiemi o gruppi relazionali di funzioni a una o più variabili, aventi ciascuna un proprio limite di variazione*. Questo *limite* caratterizza l'appartenenza o meno di date esperienze al concetto medesimo e segna per lo più la transizione ad altro concetto o sistema di concetti (come ad es. nelle classificazioni biologiche; cfr. *Le idee generali*).

Pèrdono così i concetti quella rigida staticità,

controllata dall'identità, che ne faceva come un'addizione d'individui eguali fra loro, esattamente squadrati e combacianti nella costruzione piramidale dei sistemi del pensiero e della realtà. Essi acquistano invece una duttilità e plasticità relazionale e funzionale che li rende più adeguati al perpetuo variare e fluire del mondo delle esperienze.

L'*identità* è infatti un'astrazione logica, necessaria soltanto per l'omologia e rappresenta un caso limite di questa; mentre in concreto essa non si verifica mai, nè in individui fra loro, nè in uno stesso individuo nei suoi diversi momenti. I cosiddetti *individui logici* (postulati per es. in alcuni saggi moderni di logica matematica) sono sempre *irreali*.

All'*identità* si deve sostituire, ontologicamente parlando, un criterio di *variabilità vincolata* e di *omogeneità statistica*. E il *vincolo* è appunto una *relazione funzionale ordinata* (nei casi meglio accertati, una relazione funzionale misurabile secondo una *legge di variazione*).

4. A differenza degli schemi della cristallografia, gli archetipi del nostro sperimentare e pensare non compongono nel loro insieme un sistema compiuto e conchiuso; ma anzi un complesso assai imperfetto, che s'è venuto sviluppando e conformando a varie riprese, più sotto il dettato e la pressione di esigenze pratiche che di speculative. Tale complesso sta inoltre in intima relazione con la struttura e il grado di evoluzione del *linguaggio* — come esattamente Aristotele vide —, perchè le due strutture

sono interdipendenti. Epperò sono agevolmente riconoscibili notevoli differenze di schemi logici e categorici in popoli che parlano linguaggi appartenenti a famiglie linguistiche diverse.

È inoltre possibile individuare e caratterizzare un tipo mentale europeo, il quale s'è largamente imposto nel mondo a popoli di coltura europeizzata. Il tipo mentale europeo è, comparativamente agli altri, il più ricco di schemi logici e di categorie ontologiche. A questa maggiore copia di schemi mentali e alla loro maggiore perfezione raggiunta si deve, se il diritto, la matematica moderna e la scienza si possono dire un autentico prodotto e dono del genio europeo.

Questo più alto sviluppo strutturale non salva tuttavia neppure il più progredito livello mentale che noi abbiamo attinto da difetti anche gravi d'incoordinazione e d'incoesione interna; chè anzi vi si rivelano ad una critica più attenta difetti evidenti, in parte da attribuirsi alla rozzezza persistente di categorie arcaiche (es. *cosa*, *sostanza*, ecc.), dalla quale riesce ancor oggi difficile di liberarsi, per essere tali categorie di comodo impiego negli usi pratici; e in parte dovuti allo squilibrio fra gl'incrementi e perfezionamenti assai raffinati di taluni gruppi di categorie (per es. le categorie matematiche) e l'indugiare di altri gruppi in fasi precritiche.

Siamo comunque lontani dalla possibilità di ordinare e classificare le categorie ontologiche in un solo insieme coerente armonico e compiuto, come

pretese di fare Kant, ricollegandole — erroneamente — alla tradizionale classificazione logica dei concetti, e misconoscendo il carattere specificamente ontologico, e non logico, delle categorie, per cui esse sono più affini alle funzioni ontologizzanti del linguaggio, anzichè ai più astratti schemi dell'omologia o pensare coerente.

Nello stesso errore sono incorsi tutti gli gnoseologi posteriori, i quali, pur con variazioni più o meno notevoli, hanno egualmente preteso di derivare le coordinate ontologiche dalle funzioni logiche, fornendone quadri armonici e compiuti, paradigmi ordinati secondo principi unitari, ma illusori. Solo con le più universali coordinate della mente, gli schemi della *relazione* e dell'*ordine*, è possibile di mettere in evidenza ciò che tutti gli schemi logici e categorici hanno di comune fra loro; senza che per questo si sia autorizzati nè a unificarli, nè a confonderne le funzioni.

V'ha di più: è possibile far risalire la vera radice di molte *antinomie del pensiero* o della *ragione*, che Kant ed altri volle definire senza riuscire a spiegarle, alle evidenti sconnessioni che esistono fra le categorie, alle arcaiche immaturità di talune categorie fondamentali, e in generale all'applicazione dei principi dell'omologia (identità, non contraddizione, ecc.) alla logica delle categorie. In tal modo si trasferiscono le categorie dal loro piano ontologico, tutto pratico e ipotetico, al piano della più astratta e rigida, ma immaginaria coerenza.

La filosofia critica, la logica, la matematica, le

stesse scienze particolari sono oggi più che mai impegnate in una revisione delle forme logiche e categoriche: revisione che d'altronde può esser fatta fino ad un certo punto al lume della coerenza; mentre il più spesso procede sotto la pressione generale dell'esperienza, quando per via di lentissime maturazioni, quando in virtù di geniali invenzioni, il più spesso in conseguenza di nuove posizioni alle quali il pensiero è costretto o giunge in ogni suo effettivo progresso, anche parziale e marginale, nella scienza, nella tecnica e nella stessa azione umana quotidiana.

5. A causa dell'accennata molteplicità e incoordinazione delle categorie, il bisogno di approfondire un'esperienza, anche a scopi pratici, viene appagato mediante operazioni successive di sintesi del giudizio o concettualizzazioni, compiute ora in funzione di una categoria o di un certo gruppo di categorie, ora in funzione di altre, e in sostanza col variare gli assi o sistemi di riferimento (es. le categorie matematiche o le qualitative, le causali o le finalistiche, e così via). La successione di concettualizzazioni plurime riguardanti una stessa esperienza dà luogo ad associazioni e addizioni di operazioni diverse, con risultati necessariamente incoordinati, a volte persino contraddittori, che tuttavia non interrompono la continuità nè delle esperienze, nè delle concettualizzazioni stesse sia fra loro e sia con le esperienze concettualizzate. Invero i rilievi categorici, se obbediscono ciascuno a una loro coerenza,

entro l'ambito della propria categoria, sono svincolati, nelle mutue relazioni tra un sistema di riferimento e gli altri, dal controllo soltanto analitico dell'identità. Ne segue che i vari riferimenti vengono associati fra loro principalmente con un vincolo *sperimentale* (come Hume esattamente intese), cioè con un nesso più psicologico (associativo) che logico. Inoltre i complessi così composti non godono neppure di una stabilità poggiante sull'invarianza dei nessi associativi, perchè questi non s'impongono mai con caratteri di necessità, e debbono quindi venir sottoposti a continue verificazioni e ad eventuali revisioni.

Chiamiamo *instabilità dialettica del pensiero* l'esigenza a cui esso obbedisce di rifarsi di continuo variando i riferimenti categorici, per ottenere un massimo conseguibile di determinazioni e di evidenze relative alla stessa esperienza o allo stesso gruppo di esperienze. Mentre le esperienze sono psichicamente instabili e, come tali, debbono essere ripetute o piuttosto rinnovate per venire in qualche modo fissate nella coscienza; le relative concettualizzazioni riflesse debbono subire da canto loro un rifacimento plurimo in ragione della molteplicità delle coordinate mentali applicatevi e a volta a volta prevalenti o preferite. Con questo mezzo noi riusciamo a lumeggiare un'esperienza sotto il maggior numero possibile di aspetti; a integrare e a controllare gl'*insiemi* che ne risultano, a correggerne le deficienze e a preservarli dal dissolvimento. Infatti i successivi appelli a esperienze congeneri e

l'ingresso di nuove o più chiare categorizzazioni mantengono la compattezza delle risultanti e le salvano dal fato comune e sempre imminente della disgregazione e decadenza. L'*instabilità dialettica* è condizione di vita del pensiero e di arricchimento e stabilità delle esperienze.

Una esperienza complessa si stabilizza infatti più agevolmente e durevolmente di una semplice.

L'uomo d'azione compie tutte queste operazioni abitualmente, aggiungendo sintesi a sintesi, giudizio a giudizio, concetto a concetto, senza chiedersi se siano logicamente compatibili fra loro. Egli si sente più vicino alla realtà concreta con integrazioni multiple e incoerenti anzichè con lo sviluppo analitico e coerente ma necessariamente unilaterale di un concetto o gruppo di concetti.

Analogamente la scienza progredisce dove può, come può, incurante, ove occorra, anche dei nessi di pura compatibilità logica tra proposizione e proposizione, legge e legge, conquista e conquista.

In filosofia primeggia invece l'esigenza sistematica. E questa viene appagata solitamente, in quanto ciascun filosofo, a parte ogni altra ragione storica e contingente di variazione, concepisce il proprio sistema sotto il predominio di una categoria o di un gruppo di categorie, che gli è più familiare o a cui egli attribuisce comunque una posizione o funzione preminente rispetto a tutte le altre. Si può dimostrare che tutti i sistemi filosofici: 1° debbono la loro *unilateralità* a questo predominio di un sistema di riferimenti ideali su tutti gli altri; 2° debbono

la loro *incoerenza* alla incapacità di raccogliere la totalità delle esperienze sotto l'angolo visuale prescelto; donde l'introduzione, più o meno surrettizia, che si nota in tutti i sistemi filosofici indistintamente, di altri punti di vista integratori del primo, e talvolta persino in manifesta contraddizione con le proposizioni fondamentali, pur di chiudere in qualche modo il circolo della sistemazione; 3° debbono infine la loro *caducità* all'instabilità dialettica del pensiero, per la quale tutti i sistemi filosofici, senza eccezione alcuna, finiscono sempre con lo sgretolarsi, col subire la sorte dell'interno scompaginarsi, quando non foss'altro per l'assalto proveniente da categorie trascurate o insufficientemente considerate.

6. Scomponendo le esperienze, o complessi di relazioni, nella totalità delle loro condizioni e dei loro fattori, si osserva che gli atti di sintesi logico-categoriche non bastano a porle in essere. Questi atti sono necessari, ma non sufficienti.

Già degli stessi atti di sintesi del giudizio noi constatiamo il prodotto, non mai il loro modo di prodursi, perchè ogni nostra osservazione al riguardo è un nuovo atto di sintesi, lo presuppone e ne dipende. Lo sforzo di cogliere queste funzioni nel loro momento operativo si rinnoverebbe ogni volta con un *regressus in infinitum*.

Altrettanto inosservabile è, nel campo della soggettività cosciente di sè, l'insorgenza delle esperienze, considerate, oltre che nelle loro strutture, nei

loro contenuti particolari. Presentazioni, oblii, ritorni, amalgame, associazioni, alterazioni, tendenze, scelte e così via, accennano a dipendenze funzionali che operano di là dagli atti di sintesi, i quali danno soltanto forma e figura alle esperienze, quando tutte le altre condizioni, direttamente inosservabili, sono mature.

Da tutti i lati dunque le attività che pongono in essere le esperienze e che muovono lo stesso pensiero riflesso, rivelano una loro inerenza verso un fondo insondabile, col quale tuttavia esse costituiscono un *continuo*, che è, sì, sempre *soggettivo*, ma non mai interamente *cosciente*.

Diamo nome d'*inconscio* e di *subconscio* a questo fondo di attività che sono di genere psichico, eppure non coscienti, connesse con le esperienze effettivamente vissute nell'ambito della coscienza. Tale connessione dev'essere postulata in considerazione di *inerenze funzionali* delle esperienze, solo in parte palesi, mentre per il resto si possono rilevare soltanto indirettamente e congetturare. Inoltre tutte queste attività coscienti, subconscie e inconscie vanno distinte, appunto per il loro carattere di psichicità, ancorchè crepuscolare, dalla sfera dell'organico, pur presentandosi nella vita sempre legate con essa.

Più particolarmente intendiamo per *inconscio* quella sfera di funzioni aventi carattere psichico, ma che non possono diventare in nessun caso contenuto di coscienza. Tali ad esempio le operazioni precoscienti da cui emergono gli atti di sintesi del

giudizio o le elaborazioni e rielaborazioni, anch'esse precoscienti, dei contenuti delle esperienze concrete allo stato latente (1).

Per *stati subcoscienti* intendiamo attività che, se attualmente non sono coscienti, possono diventarlo o ridiventarlo. Tali ad esempio le disposizioni a determinate scelte, le esperienze temporaneamente obliate, mnemonizzate, ecc.

In queste due sfere di processi si innestano di qua dalla soglia della coscienza tanto gli stati *coscienti*, quanto i *concoscienti*; intendendo per *concoscienti* degli stati secondari ma attuali, svolgentesi nell'ambito di uno stesso stato di coscienza e in concorso con altri stati che si trovano più a fuoco della nostra attenzione. Tra gli stati coscienti culminano per il più alto grado di autoconsapevolezza le operazioni del pensiero riflesso.

Chiamiamo *sistema della vita* tutto questo insieme di funzioni *organiche, inconscie, subconscie, concoscienti, coscienti e riflesse* che formano tra loro un *continuo vincolato*. Questo continuo possiamo raffigurarci schematicamente come composto di tanti campi concentrici, dalle funzioni organiche al pensiero riflesso; senza tuttavia che lo schema abbia a significare nè separazione netta, nè una regolare distribuzione dell'intero campo in settori eguali, nè una graduatoria per entità ed importanza.

Possiamo aggiungere, che i *piani criptici della soggettività*, di cui si parla a proposito di *metapsi-*

(1) Cfr. *Psicologia dell'oblio*.

chica, appartengono a zone subliminali, operanti, cioè, di là dalla soglia della coscienza; e che la *vita di relazione* del sistema che chiamiamo *soggettivo*, mentre per quel che concerne le attività coscienti, è principalmente legata ai sensi specifici (di cui oggi si contano almeno sette, con l'aggiunta del *senso muscolare* e del *senso termico* ai noti cinque sensi), invece per le attività subliminali essa può disporre, insieme con l'organismo o indipendentemente da esso, di vie di comunicazione diverse ancora ignote, alcune delle quali sono adombrate, ma non ancora definite, nello studio in corso del fenomeno delle *radiazioni umane*.

Comunque, dire *sistema della vita o continuo vincolato* non vuol dire necessariamente, nè *unità*, nè *armonia*; chè anzi lo studio delle inerenze funzionali e delle eventuali e non infrequenti rotture, *disfunzioni*, *discrasie*, che si verificano tra le varie sfere e zone e parti del sistema o continuo, rivela una pluralità di centri e un complicatissimo intrecchio di collaborazioni, ma anche d'interferenze, di cospirazioni armoniche, ma anche d'inibizioni reciproche, di mutui potenziamenti, ma anche di conflitti demolitori, ecc. Si pensi al « me da me diviso » e agl'infiniti casi di contrasti interni, ai traumi psichici, alla schizofrenia, ecc.

Anche ciò fornisce una riprova dell'impossibilità dichiarata in principio, di ridurre i fatti psichici ad *elementi* e a combinazioni di tali elementi, quasi fosse possibile di scomporre gli stati soggettivi pezzo a pezzo e di osservarli da tutti i lati.

Il concetto più vicino all'accadere delle esperienze è quello di *processo*, anzi di processo multiplo e pluricentrico, risolubile, e solo fino a un certo punto, in *funzioni*, le quali non sono mai nè interamente disarticolabili tra loro; nè dissociabili dalla loro storia, parte evidente (quale cioè appare nell'introspezione) e parte occulta; nè sono in fine mai osservabili e analizzabili nella *totalità* delle loro condizioni, inerenze, dipendenze, ecc.

E proprio per questa medesima ragione i processi psichici, oltre a non essere osservabili, e imperfettamente, che da un lato soltanto, come cioè appaiono nel quadrante della coscienza, non hanno mai neppure da questo lato configurazione precisa, nè contorni definiti, e neppure esistenza indipendente e isolabile. Noi li individuiamo sezionandoli in modo più o meno arbitrario, convenzionale e secondo comodità. E questa individuazione — eseguita mediante gli atti di sintesi di cui si è discorso sopra — è sempre *relativa al continuo psichico*, in cui essa individuazione è disegnata. Se ne ha una riprova nell'esperienza comunissima, che anche le cose e persone più familiari non vengono da noi ravvisate subito, se viste inopinatamente dove non ce le aspettiamo, vale a dire in seno a complessi di esperienze altri da quelli in cui siamo abituati a percepirla.

Ritornando poi sulla distinzione da noi fatta tra *relazioni non ordinate e relazioni ordinate*, siamo ora in grado di rendercene meglio conto.

Non ordinate sono appunto tutte le esperienze

imprecisate, caotiche, fluttuanti, ineffabili, che non riusciamo nè a fermare in qualche modo, nè tanto meno a concettualizzare; mentre le relazioni ordinate si riscontrano nelle esperienze stabilizzate e fisionomizzate. Ebbene le incoordinate appartengono più a quella parte del *sistema della vita* in cui predominano funzioni oscure, e per questo giungono appena a varcare la soglia dello avvertimento interno, rimanendo in una zona marginale e crepuscolare, mantenendosi ribelli alle prese delle nostre forme categoriche e alle nostre correlative concettualizzazioni e restando di conseguenza anche il più spesso ingovernabili, almeno direttamente. Le esperienze del secondo gruppo invece stanno più sotto il predominio e controllo degli schemi logico-categorici e ne subiscono la disciplina sì immediata che riflessa. Non è per altro possibile stabilire a priori quale delle due zone di attività sia la più importante nell'economia generale della vita.

7. Il *continuo delle esperienze*, che inerisce in quel *continuo vincolato* ch'è appunto il *sistema della vita*; e che configurandosi se ne distacca solo in parte, con una sua relativa autonomia, non è *unidimensionale*. Esso non si svolge, cioè, nell'unica forma del *tempo*, come Kant erroneamente affermò e molti ancora oggi ripetono senza sufficiente critica. Risolvere tutti gli stati e processi interiori in un rosario necessariamente discontinuo di atti di sintesi successive — errore analogo alla scomposizione dei processi psichici in elementi — è la causa

prima di molti errori che tuttora si commettono in psicologia e in filosofia ed è la maniera di non capire più nulla.

Se gli atti di sintesi fossero realmente soltanto successivi ed estranei l'uno all'altro, al punto da costituire ognuno un momento di assoluta novità rispetto a ciascun altro; se realmente le esperienze, cui gli atti di sintesi danno origine, fossero veramente puntiformi e discontinue, noi non potremmo neppure accorgerci della discontinuità delle sintesi e delle esperienze, tanto meno confrontarle e indirizzarle in un modo voluto purchessia. Per potere anche soltanto percepire una *successione* ci vogliono almeno *due dimensioni*: i termini della successione e un asse di riferimento dell'ordine in cui la successione avviene. Questo è per es. evidentissimo nella *misura del tempo* la quale richiede appunto *due dimensioni*.

La caratteristica veramente universale dei processi psichici è la loro complessa struttura e vita relazionale, indelimitabile con precisione in nessun senso; è la loro morfologia e funzionalità multipla, pluridimensionale, indecomponibile e indissociabile, se non per astrazione, nelle sue componenti; è il loro combinarsi, emergere, decadere e riemergere in combinazioni nuove in seno a tutto un *continuo* mobile di rapporti plurivarianti, immediati e mediati, per cui è impossibile dire esattamente dove un'esperienza cominci e dove finisca.

Noi distinguiamo intanto, nel viluppo e sviluppo relazionale dei processi, *rapporti di coesistenza*

e rapporti di successione. E ciò è già contro l'ipotesi dell'unidimensionalità. Ma anche qui bisogna intendersi, perchè solo con un artificio comodo e per convenzione noi *individuiamo relazioni e disponiamo nelle due serie* anzidette esperienze che s'intrecciano e confondono senza limiti sicuramente precisabili, sì nel piano della coscienza e sì negli sfondi abissali di essa. Le *coesistenze e successioni* che noi cogliamo, lungi dal distinguersi nettamente, si compenetrano e coinvolgono, e anticipano e richiamano fra loro, parte in stato di mutua dipendenza, parte in stato di relativa autonomia. In realtà coesistenza e successione non sono che modi parziali e provvisori di sezionare, rilevare, disporre e confrontare nel campo della coscienza esperienze, le quali oltre ad essere intessute l'una nell'altra, hanno, di là dalla loro presentazione, più o meno intuitiva o discorsiva, una trama nascosta, per cui si ricollegano, anche mediatamente, attraverso *continui* multipli, indelimitabili e inesplorabili, all'intero *sistema della vita*, all'intera storia e attualità dei loro complessi e delle rispettive e mutue vicende. Si pensi, per es. all'immanenza di tutti gli stati di coscienza obliati eppure latenti, alla memoria organica, ancestrale, ecc. A osservar bene tutte queste inerenze, si è autorizzati a pensare persino, che tutto quanto nell'autocoscienza — comparativamente assai limitata — non può che succedersi discorsivamente, in una serie di stati a volta a volta presenti e raffigurabili, sì che finisca col dare l'illusione prospettica dell'*unidimensionalità*, invece nel

fondo sublimale della soggettività è *simultaneo*. La successione delle vicende coscienti può assomigliarsi sotto questo aspetto (cioè sotto un solo aspetto soltanto) alla presentazione sulla scena dei vari personaggi di un dramma, i quali stanno invece tutti insieme dietro le quinte. Bisogna aggiungere che la folla dei personaggi che attende di là a studiare le parti, talvolta a scambiarsele e a truccarsi a seconda, per poi presentarsi e ripresentarsi (non mai sotto l'identico aspetto e nell'identica parte), non è fissa, ma anzi aumenta e si riorganizza anche a proporzione delle scene già rappresentate, delle esperienze vissute. Il dramma infatti non è già scritto, ma *in fieri* e gli attori per lo più recitano... *a soggetto* e debbono il più spesso improvvisare, benchè ciascuno lo faccia a suo modo.

Comunque, poichè a un di presso, collocandoci nel settore della coscienza, noi riusciamo a distinguere dei rapporti di *coesistenza* e di *successione* delle esperienze in quel loro inerire multiplo da tutti i lati; lo schema che meglio serve al loro rilievo più o meno esatto, non è mai l'unidimensionalità, sibbene la *pluridimensionalità*, in quel duplice senso di rapporti, anzi, ad esser cauti, in ogni senso, poichè i due sensi della coesistenza e successione non sono mai disintegrabili fra loro. La *pluridimensionalità* del *continuo* delle esperienze è quel che ci rende possibile di paragonarle e fin misurarle (comparativamente, s'intende), di associarle e governarle nei modi richiesti dalle circostanze o voluti.

Nè ciò ci autorizza a introdurre nell'esperienza interiore le forme fisiche dello spazio e del tempo.

Già Leibniz riduceva lo spazio e il tempo a *ordine fra i fenomeni* e precisamente ai rapporti di coesistenza e di successione, e ciò per l'impossibilità in cui si trovò di frazionare il *continuo* in ogni senso.

Erroneamente poi le dette forme vengono identificate col concetto di *dimensione*, mentre non ne sono che casi particolari. La matematica ci ha meglio di ogni altra disciplina mentale addestrati già da molto tempo ad allargare il concetto di *dimensione*, com'è avvenuto nella teoria dei numeri complessi con l'introduzione dell'*immaginaria*, ch'è come una seconda dimensione aggiunta alla serie naturale dei numeri; ed anche con l'invenzione delle metriche non euclidee, le quali servono tanto alla geometria degl'*iperspazi*, quanto a fornire all'*analisi* sistemi di coordinate più complessi eppure applicabili più comodamente e in definitiva con maggiore semplicità a esperienze insufficientemente rapportate a un numero minore di coordinate.

La *dimensione* è un riferimento combinato di dati contenuti di esperienza a delle *coordinate* prescelte, con le quali vengono fissate anzitutto proprietà *ordinali*, o anche *cardinali*, secondo un principio o *postulato di continuità*; che non è quindi necessariamente legato allo spazio fisico e alla durata fisica. La scelta delle coordinate è variabile, purchè entro certi limiti di omogeneità, e dipende dalla possibilità d'istituire corrispondenze biunivoche.

Lo spazio fisico si misura con lo spazio fisico,

Tempo e movimento si misurano l'uno con l'altro, a cagione della loro fungibilità. E la vita si misura con la vita. Se poi anche questa sia soggetta alle medesime leggi dell'estensione e della durata dei fatti fisici, è questione che esula dalla psicologia, e diventa argomento d'ipotesi metafisiche.

Qui possiamo limitarci a considerare che nello schema più astratto di *rapporto di coesistenza* lo spazio non è più che un momento del tempo; e che nello schema più astratto di *rapporto di successione* il tempo (movimento) è inconcepibile senza la pluridimensionalità propria delle localizzazioni spaziali, senza cioè la nozione di spazio (cfr. *Prolegomeni* e *N. P.*).

Lo schema ancor più idoneo a rappresentare l'insieme dei processi psichici e organici nella totalità delle loro condizioni, è, l'abbiamo già detto, quello di *sistema*. E questo schema, con cui abbiamo cominciato la serie dei nostri enunciati, avrebbe dovuto suggerire a prima vista quello implicatovi della *pluridimensionalità*, perchè solo così si rende comprensibile e rappresentabile l'inerenza funzionale in ogni senso degli stati e processi interiori, per cui è possibile di ritrovare come s'è detto e com'è proprio di ciascun sistema, per vie mediate o immediate, tutto in tutto,

Non a caso abbiamo scelto, a designare l'intero complesso di funzioni, il concetto di *sistema della vita*.

8. Oltre alla *pluridimensionalità* delle esperienze, sì immediate che riflesse, osservate nella loro interna struttura e reciproca condizionalità, dobbiamo mettere ormai in rilievo un'altra proprietà generale delle esperienze medesime e cioè quella loro *localizzazione* già notata in principio, la loro *attribuzione*, quel loro essere costantemente *riferite a un quid di reale*. Ciò vuol dire che tutte le esperienze nascono *ontologicamente orientate* verso un quid di per sè stante, di cui le esperienze sarebbero l'equivalente psichico o quanto meno un indice per la coscienza.

Questo riferimento di tutta l'esperienza globalmente presa e di tutte le esperienze singole appena configurate, a un quid che sia la vera realtà, cui l'esperienza è dovuta (o come usa dirsi *la realtà in sè*), si presenta con un duplice *senso vettoriale* — cioè con la proprietà dei *segmenti orientati verso*, da un loro punto di origine — e più precisamente: con un *senso vettoriale intrasoggettivo* ed uno *extrasoggettivo*, alternativamente e simultaneamente. L'una delle due direzioni è volta verso una realtà soggettiva *generatrice* delle singole esperienze, che l'io cosciente fa di sè medesimo; realtà dunque tale da costituire in ogni caso il vero soggetto nascosto del soggetto palese, la vera sede, il *luogo* di qualunque stato interiore, nella sua *continuità* più profonda. L'altra direzione è volta verso realtà non soggettive, con le quali il soggetto, manifesto o sottinteso, viene a trovarsi in una qualche relazione.

Questi due ordini di realtà, l'intrasoggettiva e

l'extrasoggettiva, sono postulati come esistenti indipendentemente dalla esperienza, cioè dal fatto di venire sperimentati in quei tali casi e in quelle date relazioni particolari. Correlativamente esse realtà sono considerate come il *sustrato*, la *condizione essenziale e necessaria* di ogni possibile esperienza, così soggettiva, come oggettiva, attuale e futura e della continuità rispettiva.

Noi chiamiamo *immanenza* l'esperienza nell'attualità e totalità dei suoi momenti e stati coscienti, sì immediati che riflessi, soggettivamente e oggettivamente orientati, riferiti, interpretati.

E chiamiamo *trascendenza* l'insieme delle condizioni o realtà indipendenti dalla esperienza, che vengono *postulate* nei nostri riferimenti ontologici, tanto intrasoggettivi quanto oggettivi; e cioè postulate come *condizioni* o *realtà indipendenti dai singoli fatti di esperienza* e come aventi la proprietà o possibilità d'inerire in qualche modo nelle relazioni attualmente e concretamente sperimentate.

Chiamiamo infine *dimensione trascendentale* il riferimento dell'immanenza alla trascendenza e precisamente il riferimento di ciascuna esperienza ad una qualche realtà in sè, intrasoggettiva o extrasoggettiva.

Siffatto riferimento ontologico o dimensione trascendentale è una *componente* immancabile e insopprimibile di tutte le esperienze singolarmente e universalmente prese. Immancabile: perchè non sorge esperienza comunque configurata, che non sia ontologicamente localizzata, attribuita, interpreta-

ta, orientata nell'uno dei due sensi anzidetti. Insopprimibile: perchè non abbiamo nè il potere, nè il diritto di radiarla dalle nostre esperienze. Non il potere, perchè tutte le esperienze nascono così costituite, per una loro struttura funzionale, che la coscienza non può se non registrare. Non il diritto, perchè per negare ogni e qualsiasi legittimità di riferimenti ontologici a un quid di trascendente dovremmo uscire dall'immanenza e in conchiusione fondarci sulla trascendenza nell'atto stesso di volerla ignorare.

Noi dobbiamo dunque in nome del fenomenismo più rigoroso riconoscere che la dimensione trascendentale è un *fatto di esperienza*, anzi *una proprietà di tutte le esperienze*, senza alcuna eccezione o modificazione possibile. Ciò fonda il *realismo* delle esperienze, in modo definitivo (cfr.: *Il nuovo realismo*).

A chiarimento e sviluppo di ciò che s'è detto del riferimento nel senso soggettivo, aggiungiamo ch'esso è abitualmente sottinteso, specie nell'automatismo psichico, perchè si dà per implicito che il teatro dell'immanenza è sempre la soggettività, e che ogni esperienza si pone in un soggetto, in un io più profondo, il quale, anche quando non apparisca, è il vero soggetto permanente di tutto l'esperimentare, per frammentario e discontinuo che si sussegua. Questo soggetto in sè non può tuttavia essere mai colto nell'esperienza e divenire così oggetto di esperienza, perchè ogni nostro sperimentare, anche di noi stessi, lo presuppone e ne dipende. Esso è quin-

di *trascendente* nel senso assoluto di questo termine. Oggetto di esperienza possono divenire nell'introspezione singoli stati soggettivi, e ciò soltanto nel loro aspetto fenomenico, immanentistico, ivi compresa la dimensione trascendentale orientata verso un *io in sè*.

Il riferimento ontologico nel senso oggettivo avviene comunemente verso alterità o oggetti o un mondo di alterità e di oggetti, con cui il soggetto entra in relazione mediante esperienze particolari ed in seno ad esse. Volgarmente tali entità o mondo di entità ontologicamente intese, vengono identificate con le esperienze che il soggetto ne fa. Pure a una critica ovvia se ne distinguono. Per lo più sono le incongruenze fra un'esperienza e l'altra medesimamente orientate, che ci forzano a distinguere le nostre esperienze dalle *cose in sè* cui esse vengono partitamente riferite. Considerazioni facili e molto antiche intorno alla nostra struttura psicofisica, e considerazioni più recenti intorno alla nostra struttura logico-categorica tolgono ogni possibile dubbio residuale circa la conformazione necessariamente *soggettiva* (vale a dire relativa alla costituzione del soggetto) di tutte le esperienze.

Era anche un principio della Scolastica: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*.

Messe ora tutte le esperienze, tanto le soggettive, quanto le oggettive, in relazione, ancorchè ipotetica, col rispettivo fondo trascendente, esse assumono carattere e ufficio di *indici, segni, fenomeni, simboli* della realtà in sè, cui vengono bene o

male riferite. Questo *valore simbolico* di tutte le esperienze, che s'inscenano nell'ambito della coscienza, universalmente e singolarmente prese, è strutturale e incorreggibile.

Il passaggio dal *simbolismo fenomenico* di tutta l'esperienza, sì soggettiva che oggettiva, al suo apprezzamento realistico, cioè alla sua interpretazione ontologica, avviene mediante la *dimensione trascendentale* e attraverso la *costanza* tanto dei nostri riferimenti ontologici, quanto delle *verificazioni* che ne facciamo in esperienze successive e molteplici medesimamente orientate.

In conclusione: 1° tutte le nostre esperienze, per essere condizionate alla nostra costituzione psicofisica e logico-categorica, presentano un *costrutto incorreggibilmente simbolico*; 2° la sola via di comunicazione col reale in sè è la *dimensione trascendentale* e la costante *verificazione* o conferma di essa in successive esperienze; 3° l'interpretazione ontologica che la *dimensione trascendentale* dà del simbolismo soggettivo, ha in ogni caso *valore ipotetico e problematico*; 4° dall'*ipotesi* così postulata giungiamo a una certezza sempre relativa, a proporzione delle verificazioni sperimentali che ci riesce di farne.

Torneremo su questo punto. Osserviamo per ora che tutta la nostra esperienza rimarrebbe confinata nel più disperato soggettivismo e ridotta a un ammasso o complesso di meri simboli indecifrabili, se non intervenisse la *dimensione trascendentale* a so-

stenere i nostri sforzi per stabilizzare le nostre relazioni con un reale in sè, soggettivo ed oggettivo.

La *dimensione trascendentale* è dunque l'asse della nostra ontologia.

Applicata alle relazioni tra le esperienze che il soggetto fa di se stesso, e un io più profondo postulato quale suo *continuo trascendente* e sustrato di tutte le proiezioni che noi riusciamo a farne sperimentando questa nostra più vera realtà; la *dimensione trascendentale* ci rende possibile di costruire la definizione e interpretazione di noi stessi, ancorchè in termini psicologici, cioè sempre in termini d'immanenza. In un primo piano di evidenza noi edificiamo il nostro *io empirico* come risultante dall'addizione algebrica, che ci dà una somma relativamente stabile, delle nostre *costanti* soggettive sperimentate. Tale io è nondimeno esposto a continui mutamenti e a vicende multiple pluricentriche e discontinue. In un piano più profondo e inaccessibile noi introiettiamo l'idea di un *io metafisico*, quale vero soggetto del soggetto, cioè quale soggetto permanente del nostro io empirico, in tutte le sue più diverse presentazioni; e dell'*io metafisico* facciamo un *continuo superiore* di tutto il nostro vero essere, ancorchè rivelantesi nella discontinuità quantitativa e qualitativa delle esperienze soggettive.

Applicata alle relazioni delle esperienze oggettive con un mondo di realtà corrispondenti, la *dimensione trascendentale* ci rende possibile di stabilizzare e apprendere, per via delle verificazioni ripe-

tute di date *costanti ordinate*, le nostre esperienze non come soli *fenomeni*, e quindi nel loro semplice contesto simbolico ed empirico mutevolissimo ed evanescente, ma nel loro fondo metempirico, metafisico, trascendente, e di trattarle perciò come comportamento di vere realtà, quali rivelazioni di *un mondo di cose in sè*.

Per questo intervento ininterrotto delle dimensioni trascendentali, soggettive ed oggettive, e per effetto della loro verificaione più o meno riuscita, più o meno costante, l'esperienza si risolve in un insieme di *egofanie* e di *eterofanie*: di rivelazioni, cioè, di più ordini distinti e connessi di realtà in sè; rivelazioni contingenti, sempre parziali, sempre provvisorie, ma in ragione della costanza e precisione crescenti delle nostre verificazioni sperimentali, *progressive*. Per es., tutte le conquiste della scienza e della tecnica ci garantiscono, che noi avanziamo in un sistema di verità non illusorie, ma intrinseche. Se non possediamo la verità, siamo e avanziamo nel vero, assolutamente inteso.

L'errore del positivismo, del fenomenismo, ecc. era di considerare il mondo dei fenomeni, come un tutto chiuso, un sistema o una catena o un insieme di fenomeni, aventi ciascuno in sè e nelle sue relazioni con tutti gli altri, le *condizioni necessarie e sufficienti* del loro sussistere in quanto fenomeni. Noi sappiamo ora invece come e perchè la condizionalità dei fenomeni non si esaurisce nel mondo dei fenomeni; e che essa richiede punto per punto, la sua integrazione in uno sfondo noumenale e

trascendente, a cui la dimensione trascendentale delle esperienze costantemente rinvia; uno sfondo con cui l'esperienza tenta di stabilire relazioni, inerenze, contatti ontologici, oltre tutte le modalità sperimentate.

La scienza positiva confina questi sfondi noumenali in certi *residui* inanalizzati, e li copre e maschera coi nomi di forza, energia, vita, energia vitale, psichicità, ecc. Comunque essa riconosce con ciò l'insufficienza del fenomeno e quindi di tutto il mondo dei fenomeni a produrre e a spiegare se stesso.

Parlando di *eterofanie* e di mondo delle esperienze possibili, viene in primo luogo alla mente l'universo fisico sensibilmente percepibile, secondo la tradizionale dicotomia, l'io e il mondo, l'io e la natura, ecc. Bisogna invece articolare molto di più il viluppo e l'intreccio di relazioni immanenti e trascendenti fra cui la nostra esperienza si svolge, pur rimanendo assegnata, come s'è detto, alla soggettività, nel suo congenito *simbolismo* e nella sua strutturale *problematicità*.

Appena sulla soglia della coscienza e di là dalle immediate inerenze in essa di processi inconsci e subconsci, il primo gruppo di eterofanie oggettivamente condizionate, con le quali si stabiliscono relazioni costanti, coestensive, finchè duri la vita, con la consistenza e durata dei processi psichici, è un complesso organico dato, una sezione di mondo fisico a noi riservata, che chiamiamo *corpo*, il nostro corpo.

Un altro sterminato complesso di eterofanie si concreta in nostre relazioni con soggetti o con un mondo di soggetti più o meno simili a noi, soggetti individualmente presi o variamente ordinati in gruppi sociali di assai varie entità ed estensione. Di esse si compongono tutte le esperienze che noi riferiamo a un mondo umano, e che per noi lo costituiscono, in tutte le sue sfere e in tutti i suoi processi storici e ideali, attuali e possibili, dei quali noi stessi partecipiamo o non partecipiamo, siamo attori o spettatori.

Un altro ordine di eterofanie sui generis si concreta in esperienze che stabilizzano nostre relazioni più o meno costanti con *entità interamente metafisiche*; relazioni che prendono il più spesso aspetto e valore di *esperienze religiose*. Sono di questo tipo le relazioni di dipendenza o di collaborazione circa i massimi valori della vita — relazioni dunque di ordine etico e in largo senso spirituali — con entità e sfere di realtà assolutamente trascendenti, per definizione e per funzione. Eterofanie di questo ordine possono anche concretarsi (come, ad esempio, nell'*esperienza mistica*) in seno a eterofanie non riducibili a nessun altro tipo di esperienze, nè soggettive, nè oggettive (come ad es. nella preghiera, nello stato di grazia, e così via).

Eterofanie di quest'ordine sono le *teofanie*.

Pertanto la dimensione trascendentale non è solo l'asse della nostra ontologia nel senso teoretico; essa è il veicolo d'ogni nostra comunicazione pratica col reale in sè, in tutte le sue immaginabili e inim-

maginabili maniere di essere e d'inerire nella nostra esistenza, anche morale e spirituale; è il *principio metodico*, che ci apre l'adito così a costruire teoreticamente, con più intrinseca fondatezza, come a vivere praticamente, con più convinta penetrazione, la *metafisica del fatto empirico*.

Consegue infine da tutto l'anzidetto, che il *mondo delle esperienze possibili*, immanenti nella più intima soggettività, ma irradiantisi per mezzo della dimensione trascendentale verso abissi interiori ed esteriori inesauribili a qualunque esplorazione, è tutt'altro che *una quantità data* ed eguale per tutti. Esso sta in rapporto funzionale non solo coi nostri poteri teorico-conoscitivi, ma ben più con la potenza e con la efficacia dei nostri interventi diretti a costringere, a piegare o a impegnare la realtà in sè a rivelarsi e ad attuarsi, facendole accettare, in quanto ci riesca, schemi umani, cioè di umana relatività, conforme al nostro destino di uomini.

9. Poichè dall'esperienza non ci è dato di uscire in alcun modo, nè in alcun momento — ogni tentativo di evaderne e di oltrepassarla sarebbe pur sempre un'altra esperienza —, noi non abbiamo altro criterio per stabilire *valori di verità*, se non la *costanza* dei nostri riferimenti ontologici e la costante verificaione di essi, cioè delle dimensioni trascendentali; benchè tali verificazioni avvengano sempre in termini di nuove esperienze. I valori di verità così determinati non vogliono, ciò malgrado, essere soltanto *relativi alla nostra soggettività*; ma

valori di verità intrinseca, come usa dirsi *assoluta*. Per *verità assolute* intendiamo i valori stabiliti in modo che siano veri per qualunque sistema di riferimenti, soggettivi ed oggettivi.

Le costanti dell'esperienza, tanto d'ordine fenomenico, quanto di ordine trascendentale, sono l'ancoraggio più sicuro, ognora ansiosamente cercato, continuamente controllato, della nostra ontologia teorica e pratica, anzi prima pratica che teorica. Ben inteso che si tratta sempre di *costanti relazionali*. Infatti tutta la scienza non è che una continua ricerca e verificaione di *relazioni costanti*, espresse in *concetti*, e, nella più progredita fase di essa, in *misure, equazioni matematiche esatte, medie statistiche*, ecc. E sarà uno dei compiti della nuova gnoseologia, spiegare com'è che l'algoritmo matematico va più a fondo di ogni nostro altro concetto e linguaggio, nello scoprire e nell'esprimere le *costanti ordinate*, almeno, dell'accadere fisico.

L'accennato criterio di verità non perde mai il suo carattere *ipotetico e probabilistico*. Le nostre *verità teoriche* non possono che attingere *gradi di probabilità*, maggiore o minore, secondo il grado di stabilità delle costanti verificate.

Siccome la *verificazione* è il momento decisivo dell'intero processo, si deve finalmente aggiungere che con essa noi non siamo più nella sfera della semplice osservazione e cogitazione, ma in quella immensamente più complessa dell'*azione*.

L'*azione* infatti, di cui l'*esperimento scientifico* e di laboratorio non è che un caso particolare e pri-

vilegiato, solo per pochissimi fenomeni può limitarsi alla verifica di una sola relazione o di un solo gruppo di relazioni, prelevate fra tutte le altre. Senza dire che neppure in questi casi la verifica si estende (per quel che s'è detto al n. 6) alla intera condizionabilità, in gran parte insondabile, della relazione stessa che si sia riusciti a isolare. Qualunque osservazione, qualunque esperimento scientifico lasciano dei *residui* inanalizzati e forse sono questi residui che detengono il segreto dell'accadere (per es. i residui nascosti nei concetti più sopra accennati di *forza*, *energia*, *elemento*, ecc.).

L'azione è invece la *complicatio omnium*; ossia essa coimplica e impegna, atto per atto, esperienza per esperienza, verifica per verifica, tutti i coefficienti noti e ignoti, certi e ipotetici, accessibili e inaccessibili, definibili e ineffabili, governabili e ingovernabili: coefficienti che l'azione mette in qualche modo in equazione — in modo esplicito o implicito — anche sotto la forma d'*incognite*. Tali coefficienti possono venire perfino sottintesi o posti a zero, per comodità d'indagine e per speditezza di procedimento, e tuttavia sono sempre presenti e operanti, anche di là dal nostro pensiero, perchè fanno parte del sistema della realtà nella totalità delle sue effettive intrinseche condizioni e determinanti.

L'azione è dunque la forma più complessa di esperienza. È la *esperienza integrale*. E si distingue dalla semplice *osservazione* o *riflessione*, cui a torto

è stato attribuito fin qui un maggior *valore teoretico*, perchè non si limita come queste ad astrarre e ad isolare passivamente alcuni dati dell'esperienza dagli altri; ma costringe, consapevolmente e persino inconsapevolmente, la realtà a rivelarsi in nuove esperienze, in modi voluti o no, previsti o imprevisi, attesi o inattesi, abituali o sorprendenti; e mette alla prova tutti i nostri postulati circa la realtà in sè, l'aggiustatezza o meno delle nostre dimensioni trascendentali, dei nostri principi ontologici e delle nostre varie categorie e concettualizzazioni. Tutti gli schemi del pensiero e i nostri sistemi di riferimenti ontologici non sono che *ipotesi di lavoro sottoposte al vaglio dell'azione*.

L'azione risponde sempre in qualche modo, insieme affermativo e negativo, alle nostre domande e assegna sempre un qualche valore alle incognite da noi inserite nelle equazioni che stabiliamo tra premessa e conseguenza, previsione e risultato, causa ed effetto, mezzo e fine, ecc.

Guai d'altronde, se le nostre azioni dovessero venir sospese fino all'accertamento pieno delle persistenti incognite dell'accadere. L'agricoltore che getta la sementa nel solco, nulla sa delle vere forze che presiederanno alla germinazione e allo sviluppo della nuova pianta. Il risultato va sempre oltre quello ch'egli sa; eppure dà un valore positivo, a volte perfino circostanziato, alle sue previsioni fondate essenzialmente sull'ignoto. La vita non può attendere le verificazioni scientifiche di tutti i suoi postulati, e va avanti come può, con tutte le auda-

cie e con tutti i rischi che l'ignoranza umana e il nostro stato di uomini comportano.

Chiamiamo *esoteliche* le azioni rivolte a confermare (stabilizzare) o a modificare in un modo voluto la realtà extrasoggettiva, cioè le eterofanie, nella loro condizionalità fenomenica e trascendente. E chiamiamo *endoteliche* le azioni rivolte a confermare (stabilizzare) o a modificare in un modo voluto la nostra stessa realtà soggettiva, cioè le egofanie nel loro duplice contesto immanente e trascendente.

Tanto le azioni esoteliche quanto le endoteliche insistono sulle rispettive dimensioni trascendentali e verificano in qualche modo le nostre azioni, presunzioni, previsioni, circa il vero essere nostro e del mondo. Se noi errassimo sempre del tutto nelle nostre ipotesi intorno alla realtà in sè, noi non potremmo vivere un'ora sola. Il fatto stesso di sopravvivere al nostro modo di pensare e di agire, ben più il fatto di riuscire a controllare, a modificare e a dominare, almeno in parte, la realtà in noi e fuori di noi, per via della scoperta di relazioni più o meno *costanti* e della verifica della maggiore o minore *probabilità* delle nostre anticipazioni, dimostra che noi, malgrado le molte e gravi imperfezioni e le incolmabili lacune del nostro percepire, concettualizzare, congetturare, ci muoviamo nell'ambito di una certa ontologia *bene fondata*, pogiamo abbastanza saldamente i piedi su una certa terraferma di verità intrinseche. *Noi non possiamo*

pensare senza errore, ma neanche vivere senza verità.

10. Il *criterio di verità* consistente nell'azione, cioè nella più complessa esperienza, o *esperienza integrale*, che ci sia dato di compiere, a confronto dell'esperienza sempre unilaterale e difettiva del puro *osservare e riflettere*, immette nella esplorazione della realtà l'insieme delle sue condizioni fisiche e metafisiche, dei suoi fattori empirici e trascendenti. L'esperienza dell'azione assume pertanto una funzione teoretica di ordine più complesso di ogni altra esperienza conoscitiva e come tale di un valore probante più fondato, che va sempre al di là di tutte le premesse note.

Solo che un tale criterio della verità non è applicabile a esperienze singole, momentanee e irriproducibili. Di cotali esperienze noi dubitiamo esattamente come d'un sogno. La prima e precipua garanzia della verità delle nostre *costanti relazionali* è la ripetizione delle esperienze; massima è poi quella che troviamo nella loro ripetizione *a volontà*, anche nel variare delle circostanze.

Il nuovo criterio della verità differisce radicalmente da ogni altro fin qui cercato e formulato con l'illusione di avere scoperto la pietra di paragone, capace di stabilire di colpo la verità o l'errore di ogni singola esperienza o proposizione, in base al semplice confronto delle proprietà di queste con l'unità di misura prefissata.

a) Esso si sposta in primo luogo risolutamente e

definitivamente dall'esame delle esperienze *isolatamente prese* e delle loro caratteristiche interne, a tutto un *processo conoscitivo*, di cui le singole esperienze formano dei momenti, delle componenti, prove e riprove.

Il criterio della verità diventa così, *differenziale, addizionale, complessivo, statistico, probabilistico*.

Non altrimenti sono fondate le esperienze di laboratorio, le quali sono in sostanza *azioni* ripetibili a volontà in condizioni, come s'è detto, privilegiate, con la determinazione, variazione e misurazione di circostanze controllate. Ma nella vita pratica il procedimento non è dissimile. Se l'esperimento scientifico segna il caso limite, tutte le azioni umane sono anch'esse altrettanti esperimenti, ripresi, variati, abbandonati in talune direzioni che si rivelano cieche, perseguiti in tal'altre più conducenti, « provando e riprovando ». La sterilità o fecondità dei risultati ammaestra e guida. Essi compongono una specie di *statistica vissuta* che gradua con le sue medie di ordine complesso i nostri giudizi assertori di *positività* e di *probabilità*. Inversamente a quel che comunemente si ritiene, la complessità delle condizioni e verificazioni ne accresce il valore teoretico.

b) In secondo luogo va notato che in questo *processo conoscitivo* — ch'è tutto un'avida ricerca di *costanti*, su cui consistere con fiducia per le azioni future, per la continuazione della vita, per il comando della realtà e della propria condotta — il soggetto non si limita alla propria esperienza vis-

suta, al proprio *processo soltanto*; benchè, naturalmente, tenga l'una e l'altro nel conto maggiore. Ciascun soggetto associa le proprie alle altrui esperienze, cioè a quelle di altri soggetti più o meno simili e solidali; e per questa via allarga il processo conoscitivo nel *senso sociale* più esteso possibile. Ciò è specialmente ricercato nella lotta per vincere la dipendenza dell'uomo dallo smisurato e soverchiante mondo naturale e fisico. La *collettività degli spiriti* realizza la sua completa solidarietà anzitutto nel *processo conoscitivo*. E infatti nel mondo umano la solidarietà scientifica e tecnica sopravvive indiscussa e indiscutibile alla stessa dissociazione, anche estrema, in ogni altro campo di valutazioni ed esperienze, che compongono la vita religiosa, morale, politica, giuridica, estetica.

Il maggior bisogno di socialità, il più intimo e profondo, si prova per l'irrobustimento teoretico delle esperienze. Si può anzi parlare addirittura della necessità di una *disciplina sociale* nelle esperienze più soggettive, di cui i singoli processi conoscitivi, apparentemente individuali, si compongono. Ciascun soggetto conforma, più che può, *socialmente* le proprie esperienze e persino le proprie più ovvie percezioni, che pure sembrano condizionate oggettivamente e porsi in modo uniforme per tutti. Fin nella propria reazione appercettiva agli stimoli sensoriali più comuni il singolo soggetto cerca appoggi e conferme nelle esperienze congeneri di altri soggetti; cerca l'accordo e il controllo delle proprie con le altrui reazioni pure soggettive.

Ed è il mutuo e assiduo confronto, che così si istituisce, a conferire stabilità e certezza a tutte le esperienze umane, dalle abituali alle inusitate. Delle nostre esperienze, ancorchè ripetute, noi dubitiamo teoreticamente, finchè non ci riesca di confrontarle e confermarle con le altrui. Per la stessa ragione noi ricominciamo a dubitare delle nostre esperienze più familiari, già stabilizzate, se eventualmente ci venga meno intorno ad esse il consenso sociale. La novellistica popolare di molti paesi è ricca di esempi di casi consimili (1).

Esiste dunque fra le diverse soggettività un bisogno, anzi una necessità di *associazione* strenua e continua, più ancora che per i bisogni pratici del vivere, per vincere solidalmente, mediante sforzi combinati, le enormi difficoltà mentali (cui si è accennato in principio) del conoscere e le difficoltà del percepire non meno che del concettualizzare, poichè, abbiám visto, in fondo il concettualizzare e il percepire fanno tutt'uno. E nulla vale il senso di sollievo e di gioia che gl'individui provano quando l'accordo fra le loro menti si forma; come nessun turbamento, nessuna angoscia eguaglia il disagio, lo sgomento, e il senso di crollo interiore che dà il disaccordo mentale. Da ciò anche l'irritazione, a volte violenta, dei contrasti intellettuali.

Possiamo chiarire ancora che all'accordo fra le soggettività concorre non solo la similarità della struttura psicofisica e logico-categorica (quest'ulti-

(1) Cfr. il mio volume: *Pensieri*, LXXXVI.

ma, specialmente; tanto vero che è assai faticoso e non sempre riesce di stabilire corrispondenze e risonanze interiori fra soggetti e popoli di diversa struttura mentale); ma anche e principalmente quel più poderoso veicolo e strumento di associazione interiore ch'è il linguaggio.

La funzione sociale del linguaggio pei fini pratici non abbisogna di commento. Ma il linguaggio non è soltanto mezzo di comunicazione fra gli uomini, esso compie una funzione associativa delle coscienze nella loro stessa più intima interiorità, perchè costituisce la *disciplina sociale delle esperienze* nelle menti associate.

Già il contrassegno verbale socialmente riconosciuto per dati contenuti di esperienza aiuta nella coscienza singola a fissare prima e a riconoscere poi le esperienze, ancora abbozzate e informi, col subsumerle nelle forme e negli schemi del linguaggio. Da ciò l'ansiosa domanda così comune di fronte a un'esperienza nuova: *come si chiama?*

Ma inoltre avviene che il contrassegno verbale, sì per convenzione sociale e sì per economia di sforzi mentali, prende in una specie di automatismo psichico il posto della esperienza cui si riferisce. Ne nasce tutto un linguaggio interiore, fatto di simboli, sommario, scorciato, tachigrafico, che diventa la materia prima del nostro ulteriore concettualizzare, mnemonizzare, meditare. E così il linguaggio, da mezzo di associazione esterna, diventa il più poderoso strumento di pensiero personale e di pensiero associato, anzi di coesione interna, psichica e men-

tale nell'uomo e fra gli uomini. Neppure l'individuo isolato e chiuso nella più raccolta meditazione è mai veramente solo. Egli pensa in ogni caso socialmente, per segni e simboli sociali. Ed è quindi naturale che massima sia la socialità anche interiore tra gl'individui che parlano lo stesso idioma, e che massima sia la dissociazione fra individui che appartengano a famiglie linguistiche diverse, ancorchè l'uno apprenda e intenda teoricamente il linguaggio dell'altro; il che conferma la profonda connessione che esiste tra i linguaggi e le strutture mentali (logico-categoriche); nonchè fra i linguaggi, le strutture mentali e le esperienze concretamente vissute. Non è credibile quanto influisca sulle antipatie e avversioni e inimicizie e guerre tra i popoli, il fatto che parlino lingue reciprocamente incomprensibili e ch'essi vivano pertanto mentalmente dissociati. Popoli della stessa razza per es. della razza bianca si ammazzano fra loro, in fondo in fondo, perchè parlano lingue diverse. Se parlassero la stessa lingua, troverebbero un altro modo di risolvere le loro difficoltà e di armonizzare i loro rapporti.

c) Non basta, infine, dire che il processo conoscitivo su cui si fondano le certezze, è *collettivo*. Bisogna aggiungere che è anche *storico*. Infatti la socialità non si arresta al presente, ma si estende al passato. Essa comprende anche la memoria delle esperienze tramandateci da generazioni umane che non occupano più la scena del mondo. Le esperienze storiche concorrono anch'esse a consolidare le

componenti teoretiche delle nostre esperienze attuali, e ne aumentano il grado di complessità, di probabilità e di certezza. Ciò ch'è stato possibile in passato, soprattutto se ha potuto durare e inserirsi efficientemente nella catena delle esperienze, non può essere affatto sprovveduto di ogni elemento di teoreticità. La tradizione non può avere torto in tutto. Lo vediamo per es. nelle esperienze non ancora scientificamente sistematizzate, dove la tecnica empirica tradizionale può dare e dà infatti spesso utili indicazioni.

Il *processo conoscitivo diventa* in conclusione, di personale, *storico-collettivo*.

11. Se ora vogliamo confrontare da un lato l'insieme delle condizioni da cui le esperienze sono dominate: soggettività invalicabile, simbolismo congenito, problematicità strutturale, sola costanza relazionale e probabilismo statistico come i soli seri criteri della nostra più concreta positività; e dall'altro lato l'insieme degli sforzi diretti a vincere l'intera condizionalità e a fondare *verità invarianti* per qualsiasi sistema di riferimenti, e dunque assolute; sforzi che si compiono e si addizionano, e mutuamente si correggono ed integrano in seno a interi *processi teoretici, personali, collettivi e storici*; ne risulta un fondamento della nostra ontologia più modesto, più prudente, ma più consistente di ogni altro. Esso si rende conto di tutti i dubbi e scrupoli più ragionevoli, ma dà anche modo di far brillare, oltre la compensazione di tutti gli errori, le sole cer-

tezze umanamente conseguibili. E queste sono più salde di quelle che ci possano venire da criteri di verità puntuali apparentemente più rigorosi, ma sbrigativi e illusori. Infatti le certezze fondate sulle *costanti* dell'esperienza; siano empiricamente o scientificamente stabilite, non sono certezze isolate o isolabili, ma *complesse*, laboriose edificate oltre l'oceanico variare delle circostanze, e sono a di più intimamente legate e solidali fra loro. L'una avvalora e conferma l'altra. In definitiva il *processo storico-collettivo* della conoscenza umana tende a un *sistema*. E tutto il realismo, dal più rozzo al più evoluto, non ha tanto il suo fondamento nella verità di singole proposizioni isolatamente prese e verificate, quanto nell'*insieme* più o meno stabilizzato che le esperienze umane compongono e realizzano. Indubbiamente si tratta di termini correlativi. Il *sistema di realtà* da noi effettivamente vissuto è, sì, una risultante di infinite componenti, ma è anche la vera base, il termine finale di confronto, l'unità delle unità di misura delle esperienze particolari e contingenti. I progressi parziali rifluiscono sul sistema, ma anche i progressi del sistema si fanno risentire in tutti i campi.

L'edificazione di un tal sistema non è un prodotto nè di menti isolate, nè di attività limitate a singole sfere umane, nè a singoli periodi della loro evoluzione. Essa è frutto di conquiste lentissime, graduali, millenarie, geniali e anonime, ottenute solidalmente dal genere umano, in cimenti continui quanto è continuo il lavoro dell'uomo, e a prezzo delle

più ardue lotte, di veri sacrifici umani anche, e di sempre costose vittorie.

La *nuova ontologia*, che ci dà questo nuovo senso e criterio della positività, prudente e animosa, consapevole di tutti i suoi limiti, eppure aperta, attraverso le dimensioni trascendentali, come per altrettanti valichi, alle ipotesi metafisiche più audaci e ad esperienze e realizzazioni forse imprevedibili; trova il suo fulcro nell'azione *dell'uomo-specie*, nella vita umana in lotta per la sua conservazione, nella spiritualità umana che aspira al governo del proprio destino, in lotta contro l'invano.

La teoreticità preconstituita (e provvisoria sempre) è una *componente del sistema di realtà* edificato e vissuto, ed è una componente di un ordine sempre più complesso e, col progredire del sapere, *progressiva*; aggiungiamo ch'è una componente anche dell'*azione*, componente necessaria, utile, ma *non sufficiente*. Essa dev'essere corretta e integrata colle persistenti *incognite*, le quali anzi, lungi dal ridursi, in ragione inversa del sapere, aumentano in ragione diretta. Infatti più sappiamo e meglio possiamo articolare, circostanziare, precisare il nostro interrogatorio, i questionari che le nostre azioni, sempre meglio dirette, rivolgono alla realtà in sè. Ma poichè esiste fra immanenza e trascendenza un limite invalicabile ch'è la soggettività, ne consegue che l'incremento del sapere aumenta, sì, i nostri punti di contatto con un quid di trascendente, ma contatti che si traducono, per la struttura del nostro pensiero, in altrettante ipotesi, in altrettante possi-

bilità, in altrettanti problemi. È quel che dà al pensiero umano sempre nuovi compiti, nuovi impulsi, nuova vita.

Fondamento di più in più sicuro della teoreticità è la *scienza*. Questa si attiene alle *costanti dell'accadere*, la terraferma delle nostre previsioni e azioni. Tuttavia il processo scientifico, che dura sostanzialmente da Galilei in poi, è dominato, o quanto meno lo è stato quasi esclusivamente sino a circa mezzo secolo fa, dal *sensismo*. Scienza e sensismo sono stati considerati come termini sinonimi e coestensivi, coll'assegnare alla scienza i confini dell'esperienza rivelata e controllata dai nostri sensi specifici. Con ciò la scienza è rimasta confinata entro una sola sezione della fenomenologia dell'accadere e inoltre ha trattato i fenomeni sensorialmente rilevati come la vera realtà.

Dalla più complessa fondazione dei valori teoretici che oggi abbiamo acquistata, consegue invece che, come la vita, anche la scienza non ha relazione con semplici fenomeni, ma con una fenomenologia dell'in sè, cioè con inerenze o funzioni derivate o dipendenti da incognite di ordine trascendentale. I problemi scientifici non sono quindi solo fenomenologici, tanto meno legati e circoscritti al sensismo; ma sono essenzialmente ontologici, inscindibilmente fisici e metafisici, punto per punto. Le verità che la scienza aspira a fondare, benchè sempre in termini di esperienze umane, vogliono cogliere momenti e aspetti sia pure fenomenologici, ma di un *quid d'in sè*, assolutamente considerato,

cioè indipendentemente da qualsiasi sistema particolare di riferimenti.

In tale impresa la scienza, lungi dall'amputare i propri metodi, restringendoli al dato empirico, e dall'accettare passivamente per realtà i dati dei sensi, che sono poi un nostro costruito logico-categorico, oltre che psicofisico; ha il diritto di servirsi di tutte le risorse del pensiero, di tutti i poteri di risoluzione offerti dalle varie funzioni logiche e categoriche e persino di escogitare nuovi schemi mentali, pur di affondare le proprie prese oltre tutte le presentazioni fenomeniche e sensoriali, pur di eccitare la vera realtà a rivelarsi, fosse anche in modi del tutto inattesi e oggi impensabili. La metafisica è *in re ipsa*. Nè la scienza deve menar scandalo delle insopprimibili correlazioni metafisiche dei suoi problemi, ma imparare ad approfondirle, risolutamente e con metodo, avvalendosi di tutte le *ipotesi di lavoro* che la mente umana sia capace di mettere in opera. L'azione decide (e d'altronde, l'abbiamo visto, lo stesso *esperimento scientifico* non è che un tipo d'azione che si svolge in condizioni sufficientemente controllate). Anzi decide l'intero processo della conoscenza umana, l'intero *sistema di realtà* a cui esso dà struttura e consistenza, con una *progressione storica*, a cui collabora e di cui si avvale la collettività degli spiriti.

E per altro la scienza più moderna è già fuori degli angusti schemi del *sensismo* rinascimentistico. Non solo perchè si danno — specie nel dominio della vita — esperienze che seguono vie coperte,

sensorialmente inesplorabili; ma anche perchè nello stesso mondo fisico, non macroscopico, l'indagine non è più vincolata all'intuizione sensibile. L'impiego degl'iperspazi come sistemi più complessi di coordinate, e il metodo matematico adoperato non più come linguaggio, ma come strumento euristico con ordini di grandezze inaccessibili ai nostri sensi e persino alla nostra immaginazione, sono procedimenti ignoti all'indirizzo sensistico del passato e che avvalorano, col crescente successo, le prime posizioni del nuovo realismo, della nuova ontologia, di cui si è fin qui discorso.

12. Poichè, come s'è detto, *l'esperienza dell'azione ha una funzione teoretica di ordine più complesso* che ogni altra esperienza conoscitiva e possiede come tale un valore probante più fondato, che va sempre oltre tutte le premesse note; lo stesso e più deve dirsi di quella ancor più complessa esperienza attivistica ch'è *la vita dei valori umani*.

Comunemente si sogliono contrapporre i *giudizi teoretici* e i *giudizi valutativi* coll'attribuire ai primi carattere di assoluta *obbiettività* e ai secondi carattere di necessaria *subbiettività*. I primi sarebbero *impersonali*, i secondi, vincolati a una insuperabile *relatività soggettiva*.

L'*obbiettività* consiste, l'abbiamo detto, nello sforzo di superare il simbolismo congenito delle nostre esperienze e registrazioni concettuali relative, ivi compreso il simbolismo matematico, mediante la scoperta di costanti relazionali ordinate (meglio,

se misurate), le quali noi, per la verifica-
zione continua che ne facciamo, ci autorizziamo a conside-
rare come *invarianti* rispetto a qualsiasi sistema di
riferimenti, e persino, eventualmente, al limite del
processo umano, rispetto a ogni sistema *non umano*
(*oggettività limite*). Ma in fondo, dalla soggettività
umana noi non usciamo mai, neanche nello stabi-
lire cotali valori invarianti di verità, i quali sono
sempre relativi all'uomo *misura di tutte le cose*
(Protagora), agl'*idola tribus* e *idola fori* (Bacone),
alla *monade che riflette in sè l'universo dal proprio*
punto di vista (Leibniz), e in conclusione riman-
gono sempre « umani troppo umani » (Nietzsche).

Al contrario la conclamata *soggettività* dei giudizi
valutativi e delle scelte che dànno origine e vita ai
valori umani, non può mai restare confinata entro
l'ambito della coscienza, che li vive e li asserisce e
inserisce in seno a un mondo non umano.

Da una parte nella vita dei valori, sin dal loro pri-
mo sorgere e configurarsi, è impegnato l'intero siste-
ma della vita che va (come s'è visto) dalla sfera del-
l'organico fino al pensiero riflesso; d'altra parte, per
attuarsi, i valori impegnano l'intero mondo extra-
subbiettivo, nel quale essi vogliono insinuare la loro
realtà sui generis, e al quale essi vogliono dare la
loro impronta tutta umana. Ed ecco allora che il li-
mite della pura soggettività deve essere varcato, e
che la riuscita del processo onde i valori umani in-
sorgono e vivono e si propagano non ha soltanto una
portata soggettiva, ma anzi eminentemente *ontolo-*
gica e nel senso più lato *oggettiva*.

Anche sotto un altro aspetto vanno confrontati i *giudizi teoretici* e i *valutativi*. Abbiamo visto (n. 6) che i primi non sono un prodotto di sole operazioni coscienti, ma coinvolgono anche attività inconscie e subconscie e persino organiche e impegnano in fondo tutta la nostra struttura psico-fisica e logico-categorica: in conclusione, l'intero sistema della vita. Lo stesso i giudizi valutativi. Qual'è dunque la loro differenza?

S'è detto che i primi sono soltanto *giudizi esistenziali*, i secondi giudizi esistenziali accompagnati da reazioni più complesse (sentimenti, appetizioni, volizioni, ecc.). Si deve precisare meglio.

I *giudizi teoretici* si contengono in un *rapporto di dipendenza* rispetto alle esperienze e prescindono nettamente e rigorosamente da ogni reazione che vada oltre il puro e semplice avvertimento e rilievo delle proprietà con cui le esperienze ci si presentano. La loro attività limite giunge alla formulazione di *costanti delle esperienze*, valevoli per qualsiasi sistema di riferimenti. E questa è dunque un'attività *unilaterale* del soggetto pensante, svolta con la collaborazione, ma anch'essa unilateralmente orientata, di tutte le sfere subalterne che compongono la soggettività.

I *giudizi valutativi* sono invece *reazioni totali* del soggetto, in ogni senso. Queste non si arrestano ad alcuna frontiera nè oggettiva nè soggettiva, e si contengono in un *rapporto d'indipendenza* rispetto ai modi di essere con cui ci si presentano le realtà sperimentate. La loro *attività limite* tende a con-

fermare o a modificare la realtà in quei dati modi voluti dal soggetto, inibendo positivamente i contrari.

Chiamiamo *stato d'interesse* quella reazione totale del soggetto dell'esperienza, che affetti l'intero « sistema della vita » non solo nelle sue funzioni teoretiche (giudizi esistenziali), ma anche, direttamente e indirettamente, in tutte le altre, senza eccezione (reazioni viscerali, avvertimenti entero-cet-tori, senso generale corporeo, disposizioni costituzionali, memoria organica e subliminale, stati emotivi, poteri selettivi e volitivi, ecc.).

Uno *stato d'interesse* è già una *valutazione* in embrione. Esso dispone il soggetto caso per caso in una duplice orientazione *positiva* e *negativa*, verso determinati contenuti di esperienza, e cioè *pro* questi contenuti e *contra* la loro modificazione o sostituzione, o viceversa *contra* tali contenuti e *pro* la loro modificazione o sostituzione. Nel modo più evidente le due orientazioni della medesima reazione si rivelano correlative e condeterminate nell'unità di uno stato d'interesse, quando noi facciamo seguire discorsivamente al *giudizio esistenziale affermativo*, cui la valutazione si riferisca, l'*ipotesi della non esistenza* o privazione; oppure al *giudizio esistenziale negativo* l'*ipotesi dell'esistenza*. Le due reazioni che così si ottengono, naturalmente inverse, non sono sempre di eguale grado. Può anzi darsi, e accade abbastanza spesso, che a una vivace reazione positiva congiunta con l'esistenza corrisponda una debole reazione negativa nell'ipotesi della man-

canza; e viceversa, che a una debole reazione positiva riferita all'esistenza (massime nelle valutazioni divenute abituali) corrisponda un'assai vivace reazione negativa all'ipotesi della privazione. Bisogna dunque non fermarsi mai a una sola reazione e invece sommare caso per caso le inverse e reciproche, per avere una misura approssimativamente esatta dello stato d'interesse complessivo, e quindi della reale valutazione riferentesi a un dato contenuto di esperienza.

Questa *morfologia duale degli stati d'interesse e delle valutazioni* che ne nascono, è universale. Essa assume aspetti psicologici apparentemente diversi, secondo che predomini nella coscienza l'una o l'altra componente psicologica, lasciando le altre più in ombra. La dualità, sempre inversa ma correlativa, si atteggia in stati variamente colorati, ma inerenti, al fondo, in tutta la condizionalità globale degli stati d'interesse; e noi li chiamiamo, secondo la varia prevalenza dell'una o dell'altra componente psicologica: piacere — dolore, assenso — dissenso, approvazione — disapprovazione, attrazione — repulsione, appetizione — aborrimiento, amore — odio, ecc. Ciò ha anche suggerito le diverse definizioni unilaterali che sono state comunemente date dei fatti assiologici.

13. Dagli stati d'interesse si svolge la *vita dei valori*. Questa presenta, oltre all'accennata dualità, una sua morfologia costante, di cui i tratti principali sono i seguenti;

I) Le valutazioni hanno una tendenza ingenerata e immediata a tradursi in *azioni*, e queste si possono distinguere pur esse, come le azioni di cui si è discorso in termini generali (n. 9), in *endoteliche* o *esoteliche*, secondo che abbiano lo scopo di conformare la realtà subbiettiva o quella extrasubbiettiva in guisa da conservare in esse e svilupparvi i modi valutati positivamente e da ostacolarvi o annullarvi i contrari.

II) Le valutazioni non durano se non rinnovandosi, e in questo loro persistere raramente si limitano a sussistere; anzi rivelano, a proporzione dello stato d'interesse onde nascono, della loro insita potenzialità o del grado d'importanza, che il soggetto vi attribuisca, una *forza espansiva*, maggiore o minore, per la quale tendono ad assimilarsi, spontaneamente o riflessivamente, altri stati d'interesse, altre spinte, altri agenti e coefficienti di attività interiori, altri fattori vitali, sentimentali, concettuali, che concorrano a promuovere quel tale stato d'interesse; mentre trascurano e anzi tendono correlativamente ad annullare gli stati contrari. Questa forza espansiva gradua variamente l'entità dei processi valutativi, sin dal loro nascere, e fa sì ch'essi o abortiscano o invadano una più vasta sfera di esperienze soggettive ed oggettive. Solo le valutazioni stabilizzate hanno una relativa costanza e diventano conservatrici.

III) Fra i fattori di accrescimento espansivo delle valutazioni interviene una forma particolare di *associazione psicologica*, ch'è la *associazione per va-*

lore. Sono correlazioni vive e attive che si stabiliscono fra uno stato d'interesse ed esperienze che vi si colleghino direttamente o indirettamente e persino casualmente; o fra più stati d'interesse affini, concomitanti, compatibili fra loro, che si coimplichino o che si richiamino mutuamente, anche per contingenze di varia natura, e che nel nesso associativo, che così si stabilisce, si rafforzano l'un l'altro. Avvengono in virtù di tali associazioni frequentissimi trasferimenti e trapassi di valore, per cui si accomunano nella medesima reazione anche esperienze remote fra loro, eterogenee e discontinue, le quali vi aderiscono invece per una certa comune inerenza nello stato d'interesse fondamentale. Nascono così dei valori *mediati e traslati*, valori *subordinati o dipendenti o relativi rispetto* ad altri valori, e così via.

IV) Oltre allo *sviluppo spontaneo* dei processi valutativi, vi ha lo *sviluppo riflesso*. Qui specialmente si aggiunge all'*associazione per valore* la *logica dei valori*. È questa una formazione di associazioni o complessi valutativi, non casuale, non contingente, non instabile, ma *metodica e organica* che vuol fondare *associazioni sistematizzate e dinamiche*.

A differenza della *logica dei concetti*, ch'è un processo principalmente *analitico-combinatorio, deduttivo*, la *logica dei valori* è un *processo sintetico-combinatorio e costruttivo*, che va sempre oltre la capacità di sviluppo interno dei singoli processi componenti e crea stati nuovi, aventi un dinamismo

proprio, d'ordine più complesso. In questa logica opera scientemente e volontariamente quell'attività riflessa ch'è stata chiamata *politica dei sentimenti*, *politica dell'interesse*, *politica delle passioni*, ecc. e che si può chiamare con termine più generale e forse più proprio: *politica dei valori*. In essa la *scelta dei valori* associati o dissociati, favoriti od ostacolati, in funzione delle nuove combinazioni e sintesi, si compie secondo un criterio intrinseco e organico di *compatibilità* o *incompatibilità*, *coesione* o *incoesione*, *alleanza* od *ostilità* dei rispettivi processi, e secondo la previsione o l'esperienza della *fecondità* o *sterilità* della loro congiunzione od opposizione: una scelta dunque consapevole e avveduta delle componenti positive e negative adoperate in relazione alle risultanti volute.

Sorreggono queste formazioni riflesse e complesse i *concetti di valore*, cioè giudizi valutativi sistematizzati, i quali traducono singoli stati d'interesse e singoli processi di valutazione in costanti, relativamente più stabili e più comprensive.

Tali costanti hanno nel piano del pensiero quella capacità funzionale illimitata e quella struttura disciplinare ch'è propria dei concetti (n. 3). E ciò consente loro di servire da impalcatura fra più stati d'interesse, di gettare come dei ponti ideali fra stati attuali e futuri, di stabilire collegamenti fra stati omogenei e convergenti, o fra eterogenei e divergenti, d'introdurre principi d'ordine e di gerarchia nelle nostre reazioni valutative e nei loro sviluppi riflessi. I concetti di valore rendono insomma più

agevole e sicuro — benchè nelle sole direzioni concettualizzate e quindi *più selettivo* — il rinnovarsi, il propagarsi, il solidalizzarsi e l'organizzarsi degli stati d'interesse e delle valutazioni corrispondenti.

V) Al limite, tutte queste formazioni, spontanee e riflesse, conducono alla creazione di *sistemi di valore*, nei quali il vincolo associativo e l'intera logica delle valutazioni positive e negative sono assicurati e controllati fino a costituire delle *invarianti*.

I *sistemi di valori* si riconoscono alla loro compattezza, stabilità, coerenza, interna gerarchia, più rigida selettività e più sicura e durevole fecondità. Essi rivelano non solo una maggiore resistenza al variare delle circostanze, e quindi la loro capacità di riprodurre con certezza gli stati ad essi pertinenti e di rendere definitivamente, o finchè durino, impossibili i contrari; ma anche una loro organica dinamicità, per cui vivono in sviluppo e attuando, secondo possibilità, accrescimenti ulteriori e un più stabile possesso, una più completa assimilazione della realtà soggettiva e oggettiva.

VI) Infine, i *sistemi di valore*, mentre rispetto a tutte le formazioni subalterne e concorrenti dimostrano una certa *staticità* nei loro tratti fondamentali, invariabili senza che si esca dai sistemi medesimi, vivono e si trasformano anch'essi nella più ampia *storia dei valori umani*. Questa riassume in sè tutte le immancabili mutazioni della vita, in seno alle quali i sistemi di valori inseriscono la loro continuità o subiscono discontinuità, disintegrazioni, reintegrazioni, riforme, abbandoni. Anche se i siste-

mi di valori passano e si dissolvono nella storia delle vicende umane, non passa *l'insieme dei sistemi e processi valutativi*, un certo *sistema dei sistemi*, con cui l'umanità compie lo sforzo incessante di dare ordine, stile e senso alla vita e al mondo umano.

14. Ontologicamente considerati, i valori umani hanno origini insondabili. Noi constatiamo la presenza di uno stato d'interesse, quando è già emerso dal più profondo della sua condizionalità. Il suo intimo modo di prodursi, la sua vera ragion d'essere, di svilupparsi, di declinare, di estinguersi, noi non lo cogliamo in nessun caso.

La *motivazione* che ce ne diamo non copre mai interamente la sua vera *causazione*, e talvolta serve a mascherarla a noi stessi.

Stando alle generali, possiamo rilevare solo:

I) Che nei valori umani è impegnata tutta la misteriosa composizione della personalità (polizoismo e polipsichismo del soggetto, sue disposizioni ereditarie e suoi adattamenti ambientali, sua storia evidente e occulta, memoria consapevole e memoria latente e subliminale, poteri riflessivi e selettivi, ecc.).

II) che la vita è il *fondamento* e la *misura* dei valori. Essa infatti vi è tutta impegnata, e costituisce, per dir così, la materia prima delle reazioni totali della soggettività, cioè degli *stati d'interesse*, che, come s'è visto, danno origine ai valori. Per la stessa ragione noi misuriamo e graduiamo i valori dall'entità di siffatte reazioni, vale a dire dal

quantum di vita che esse impegnano, affettano, improntano; o dal *quantum* di vita che noi siamo disposti a subordinarvi riflessivamente. La gerarchia di valori che compongono un sistema più o meno complesso, si dispone naturalmente e quasi intuitivamente secondo tali *quanta*. L'identico criterio di misura vale nel confronto e nella graduazione di differenti *sistemi di valore*. *Assoluti* sono quei valori che reclamano per sè tutta la vita e sono giudicati idonei a subordinarsela interamente, a imporne anche il sacrificio totale, senza compensi empirici. Realtà incommensurabile la vita, il valore della vita è altrettanto incommensurabile. E per questa ragione il sacrificio della vita conferisce all'oggetto del sacrificio un valore potenzialmente *infinito* o, come s'è detto, *assoluto*.

III) La *vita dei valori umani*, mentre si alimenta alle fonti misteriose della soggettività, attinge vigore e ragioni di continuità e di stabilità nella *cultura associata dei valori*.

Già la formazione della personalità, come s'è detto (n. 10), accusa profonde connessioni sociali. Or la *disciplina sociale delle esperienze*, così essenziale e imprescindibile nelle attività teoretiche, non si arresta alle funzioni del linguaggio, della percezione e della concettualizzazione. Anzi, il *bisogno di socialità*, per grandissimo che sia nel dover dare certezza e regolarità ai nostri processi conoscitivi, diventa massimo nella vita dei valori umani.

I *giudizi teoretici* hanno un loro asse, obbiettivamente condizionato, nei riferimenti ontologici

(dimensioni trascendentali) che contengono, e nelle verificazioni storico-collettive che se ne fanno. Quando invece si tratta di valori umani, i giudizi di valore dipendono da scelte vere e proprie, che procedono senza necessità apparente e talvolta senza neanche possibilità di riscontri obbiettivi, spesso nel modo più impreveduto e imprevedibile, scelte che come insorgono dal più intimo contesto della soggettività, così pure in definitiva spesso vi si esauriscono. Sono i valori umani processi essenzialmente opzionali, che contrappongono alle dipendenze obbiettivamente date modi originali di realtà umana, sorretti e alimentati dalla sola volontà creatrice, da una propulsione interiore che vuol sostituire a un mondo di realtà straniera e soverchianti, un mondo di realtà veramente umane. Allora il bisogno di consensi sociali si fa senza confronto più acuto e ansioso; esso diventa una *necessità di vita*.

Solo il consenso sociale può fare equilibrio al fluttuare e continuo trasmutare degli stati d'interesse, può fermare intorno a un qualche asse di convergenza le incerte e instabili valutazioni soggettive, aiutare l'innata forza espansiva dei valori a svilupparsi con successo e a consolidarsi nell'orbita delle attività riflesse. Infatti nell'economia degli stati interni non agisce soltanto quel che il soggetto ricava dalle proprie disposizioni ed energie più o meno latenti; ma queste si accrescono e quasi moltiplicano, in tutti gli stadi, dai più elementari ai più sviluppati, come in una simbiosi, mediante appoggi, conferme, apporti provenienti da stati d'in-

teresse omologhi e da valutazioni analoghe, che si svolgono in soggetti sodali.

Quanto più grande l'originalità degli stati soggettivi, tanto maggiore è il bisogno di compensare l'originalità nell'accordo sociale. E quanto più questo accordo si fa generale e durevole, altrettanto i valori umani acquistano di certezza e fecondità. L'ambizione di un processo valutativo originale è il suo procedere dalla più intima soggettività alla massima universalità. È quel che anima, e arma fino alla violenza, il proselitismo, massimamente in religione e in arte. Ma si dà anche il bisogno di socialità elettive più ristrette per la coltura associata di valori, ai quali è riservata una scarsa diffusibilità, in ragione della loro originalità più animosa e della più aristocratica composizione dei coefficienti spirituali necessari. In tali casi la limitazione nel senso dell'universalità accentua il bisogno di compenso in una socialità più intima e profonda.

Quando infine la coltura associata di dati sistemi di valori va oltre la vita di una generazione, sicchè questi diventano storicamente resistenti; quando valori e sistemi di valori si propagano per lunghe serie di gruppi sociali, pur nell'immane variare delle vicende, con una proporzionata capacità di rinnovamenti, adattamenti e sviluppi; è evidente che ci troviamo in presenza d'interi processi costruttivi di realtà umana, non più soltanto soggettivamente condizionati, ma anche ontologicamente ben costituiti. I risultati storico-collettivi della coltura associata di valori divenuti, nella loro stabilità e

fecondità, quasi impersonali e tendenzialmente universali, fondano verità, che si giustificano in se stesse, in virtù della propria persistenza ed efficienza storica.

A quest'ordine di verità appartengono i valori religiosi, nazionali, politici, morali, poetici, artistici, ecc., in una parola tutti i valori umani che danno una soluzione di fatto ai problemi della realtà umana nel mondo, esprimono la *potenza oggettivante* della volontà creatrice e ordinatrice dell'uomo, e compiono vittoriosamente e in un senso voluto la trasfigurazione umana del mondo.

L'*ontologia dei valori* è la più complessa, ma anche in ragione di tale complessità e a proporzione del suo inverarsi nella storia umana, la più fondata e probante. Tale punto merita un chiarimento finale, col quale chiuderemo questa sommaria rassegna.

15. Dai risultati della più matura critica delle strutture mentali — confermati dai progressi della scienza che avanza in ogni campo per le nuove vie che tale critica ha illustrate —; e dalla più profonda analisi oggi consentitaci dei processi teoretici e assiologici, emerge una nuova *Ontologia*, degna dei nostri tempi, dei nostri poteri mentali, del nostro sapere, della situazione in cui lo spirito umano oggi si trova, dei compiti e delle responsabilità che ci incombono.

La nuova ontologia è conscia del costruito irriducibilmente simbolico e problematico delle cognizio-

ni umane e nondimeno, per la via di successive approssimazioni mentali e dei cimenti della spiritualità arrischiati nell'azione e nella creazione, è certa di progredire in un più stretto contatto con una realtà in sè e in un *accrescimento assoluto* di realtà umana nel mondo, forse di un accrescimento assoluto della realtà del mondo.

Il nuovo realismo su cui questa ontologia si fonda non è più quello tradizionale di un *quantum* di realtà data e dell'*adaequatio rei et intellectus*; è un realismo più complesso in cui il *fiat* dell'azione e della creazione vale e prova di più dell'*est* della teoreticità, senza tuttavia escluderlo, anzi implicandolo.

Il nuovo realismo è infatti di una positività scientifica massima, e al tempo stesso è armato di questa sua positività per consentirsi gli slanci trascendentali più coraggiosi ed esperti.

Convinti che non siamo mai nè abbastanza positivisti, nè abbastanza metafisici, noi non contrapponiamo più le due attività mentali, l'una rivolta al rilievo più esatto e fin matematico delle *costanti* delle esperienze, l'altra al più sapiente maneggio delle ipotesi trascendentali e all'ispirazione e al governo delle funzioni creatrici della spiritualità. Le due direzioni lungi dal deviare convergono, lungi dallo escludersi fra loro s'integrano e s'aiutano mutuamente,

Il criterio della soggettività non è infatti più opposto e inverso a quello dell'oggettività, anzi concorre a fondare le certezze ontologiche più resistenti

e più ricche di contenuto e più feconde di reali possibilità. Noi siamo oramai in grado d'istituire una scala di valori ontologici, in cui quelli di più reputata oggettività stanno alla base e quelli ritenuti di massima soggettività stanno al sommo; e dove ciascun grado superiore involge sempre tutti gl'inferiori e attinge una maggiore positività ed efficienza.

Alla base di questa scala stanno dunque i *valori teoretici*, scientificamente certificati e nonpertanto, a cagione della loro *unilateralità* (rilievo soltanto *relazionale* di *funzioni ordinate*, di *costanti* o *invarianti*, di *misure quantitative*, ecc.) insufficienti a fondare tutta una ontologia. Si tratta d'altronde di valori sempre provvisori, che i gradi più complessi della nostra ontologia possono anche concorrere a spostare e ad arricchire di rivelazioni inattese.

La *tecnica* è già in un grado ontologico superiore, specie la scientifica, ma anche la prescientifica; perchè aggiunge all'impiego delle *costanti note* l'impiego di coefficienti ipotetici o addirittura ignoti e inoltre le anticipazioni e creazioni dell'invenzione geniale. In questa, che ha spesso ufficio di avanscoperta nel piano della teoreticità, interviene anche il *noûs poieticós*, con funzioni affini a quelle della poesia e dell'arte (1).

Segue in un grado di complessità ontologica maggiore l'*azione umana* in generale (di cui l'investigazione scientifica e la tecnica non sono d'altronde che applicazioni particolari). L'azione subsume in

(1) Cfr. *Scienza e poesia nel Novecento*.

sè la sfera della teoreticità e del tecnicismo, sì empirico che scientifico, ma è sospinta a valicare tutti i termini noti e le stesse esperienze tecnicamente congegnate; col cimentare, non questo o quel settore di cognizioni e d'ipotesi, ma tutto il *sistema di realtà* nel quale veniamo edificando, avvalendoci di tutte le funzioni costruttive logico-categoriche, nonchè dei princìpi ontologici e delle *ipotesi di lavoro* che esse implicitamente contengono o esplicitamente suggeriscono. Le risposte che i risultati delle nostre azioni danno alle nostre ipotesi implicite o esplicite hanno un significato positivo e negativo rispetto all'intero sistema del nostro realismo.

In un grado ontologico ancora più complesso ed elevato sta l'attività creatrice e realizzatrice di *valori umani*. In tale attività la soggettività più intima funziona da *interno di mondo*, in cui, come in un laboratorio privilegiato, si completano le più ricche e impensate determinanti cosmiche della realtà in sè, soggettiva e oggettiva. La cultura di valori umani in noi stessi e nel mondo, cioè di realtà originali che la stessa natura ignora (come ad es. le religiose e le poetiche), asserite e inserite dall'uomo in sistemi di realtà non conformi e persino ostili, è una funzione ontologica incomparabilmente più positiva delle precedenti e, quando riesca vincitrice al cimento, più probante di esse. Attività di quest'ordine di complessità non sono mai esenti dal rischio nè mai interamente redente dall'errore. Tuttavia i loro risultati affermativi, misurabili dalla loro stessa fecondità di nuovi valori e di nuove real-

tà (con un aumento assoluto di realtà umana nel mondo), fondano certezze spirituali che confermano tutte le altre certezze, dalle scientifiche alle tecniche ed alle pragmatiche, ma le superano.

Stanno infine in un piano ancor più complesso, più elevato e più probante le *esperienze storico-collattive della vita dei valori umani*. Qui le certezze umane attingono il massimo grado di fondatezza consentita all'ontologia umana, pur nella sua superstita problematicità; una *ontologia progressiva*, in virtù dello sviluppo solidale di tutte le potenze dell'uomo lanciato contro le oscurità sempre incombenti, e impegnato a spostare frontiere altrimenti impervie (cfr. *Il nuovo realismo*).

A questa evoluzione tutte le funzioni collaborano: le ricettive e le costruttive, le positive e le metafisiche, d'altronde inseparabili. E vi concorrono tutte le esperienze d'immanenza e trascendenza, comunicanti sempre e in ogni senso fra loro: le scientifiche e le spirituali, le tecniche e le poetiche, le naturalistiche e le religiose, le più audaci dovute alla genialità inventiva del singolo e le più prudenti che costituiscono la modesta e pesante ma solida avanzata millenaria di grandi medie umane. E qui aiuta l'esperienza dell'errore quanto l'esperienza della verità, anzi per essere più precisi, degli infiniti errori e delle parziali verità, che formano il calvario di espiazione e ascesa onde solo si rendono possibili le conquiste umane. I concetti aiutano meno. Essi compiono un ufficio strumentale, disciplinare, regolatore, *ipotetico-costruttivo*, in servizio delle

funzioni creatrici della spiritualità; e non possono erigersi a giudici di essa. Per la via dei concetti le esperienze spirituali non sono confutabili. Ogni esperienza reca in sè la sua somma di frazioni di verità e di errore. E solo l'esperienza corregge l'esperienza. Il valore corregge il valore. La vita insegna alla vita. Dire è niente. Nel confronto vince l'esperienza, vince il valore, che rivelino la più ampia latitudine di comprensione e la più provata fecondità di realtà umana. E nulla è sostituibile a questo confronto col fatto, a questo bilancio di realtà, che solo la vita vissuta può istituire, che solo la storia dei valori finisce col fare: tra le miserie e le grandezze dell'uomo, tra le sue sconfitte e le sue vittorie, i suoi progressi e i suoi regressi, le sue perdite e i suoi acquisti; confronto e bilancio registrato nelle esperienze più dolorose e più luminose dell'umanità, le più concludenti in ogni caso e in ogni senso, affermativo e negativo.

Ecco perchè una disposizione religiosa o una convinzione di bellezza vissute universalmente nei secoli e nei millenni, a nobilitazione e a incremento della vita, hanno un fondamento ontologico ancor più sicuro di una proposizione scientifica. Ed ecco anche perchè il costrutto più prezioso di tutta l'ontologia e la misura di ogni progresso umano, di ogni civiltà è in conclusione l'*economia dei valori umani*, cui presiede la spiritualità. Nulla vale al mondo più di questa economia, nulla è più vero, nulla è più reale. E la spiritualità, amministratrice (nel diritto, nella politica, nella morale) della più

scrupolosa economia della vita, quale fondamento necessario di tutti i valori; potenziatrice all'infinito (nell'eroismo e nella santità) di valori umani assoluti; ispiratrice, ove occorra, del sacrificio della vita, quale consacrazione dei valori supremi che l'umanità onora, è essa medesima la realtà delle realtà, la verità delle verità, il valore dei valori.

III

Indubbiamente il quadro di funzioni e di possibilità, che risulta da tutto l'insieme delle proposizioni qui raccolte, non è semplice nè facile. Ma perchè dovrebbe essere poi semplice e facile, se la realtà che noi viviamo è infinitamente complessa e infinitamente ardua? E quando ci persuaderemo una buona volta che il « semplice », « l'identico », l'« evidente », il « certo », ecc., sono esigenze della nostra mente a cui nella realtà può non corrispondere nulla di analogo?

Nessuna illusione per es. è più funesta di quella che eleva il « semplice » a supremo criterio della verità (*simplex sigillum veri!*). È questo il modo di fare, con un ingenuo trapasso, di una esigenza mentale, che tende all'economia degli sforzi, l'unità di misura delle verità ontologiche.

L'economia del pensiero è una legge di vita e va osservata, ma non a prezzo della perdita di contatto colla realtà e i suoi problemi. L'evadere da questo contatto, ch'è spesso urto e lotta, per sem-

pificazione di sforzi mentali, è pigrizia, è faciloneria, è superficialità.

E non meno è fonte d'illusioni quel criterio di *evidenza* e di *certezza*, che consiste nell'impossibilità in cui ci troviamo di pensare in modo diverso o contrario, alla stregua delle nostre definizioni e dei nostri postulati. Ogni progresso reale del sapere s'è compiuto invece contro ogni sviluppo evidente, lineare e tangenziale dei nostri concetti e nelle direzioni le più imprevedute e impensabili.

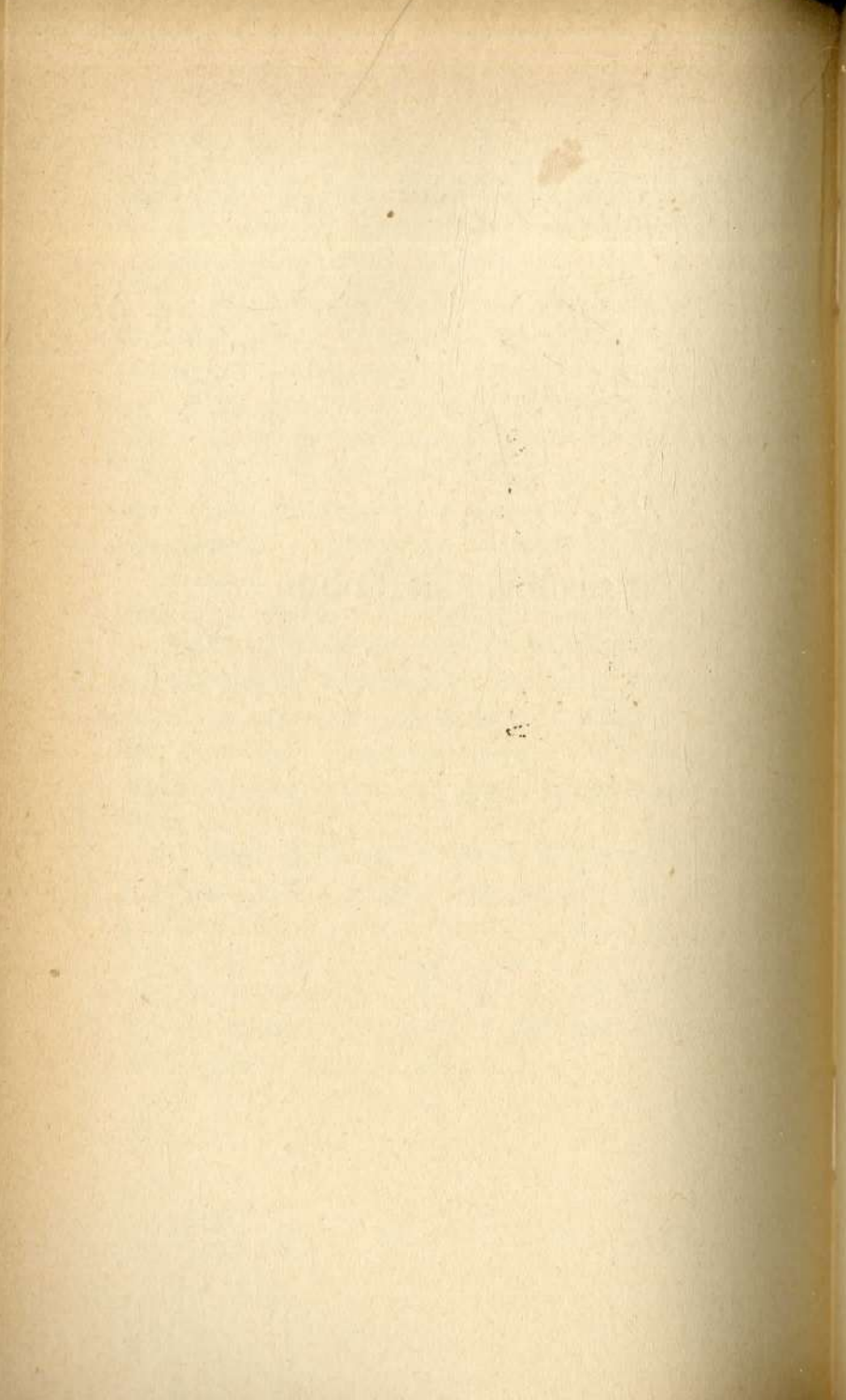
I piani d'incontro tra il pensiero e la realtà cui esso si volge e controlla, sono tanto più penetranti, quanto più ricco diventa il quadro delle coordinate mentali di cui disponiamo, e quanto più articolata e circostanziata si fa la nostra ideazione e la trama delle nostre ipotesi. Lo sviluppo semplice, rettilineo, consequenziale di un concetto, quale che sia, lo allontana indefinitamente da più comprensive approssimazioni verso la realtà. Perciò possiamo confortarci riflettendo, che se a seguire la complicatissima formazione delle strutture e funzioni mentali, da noi descritte, e a districarci nel viluppo dei nuovi problemi e dei nuovi doveri della teoria, pensare è più difficile, vivere diventa più facile, quando il pensiero sia meglio consegnato, duttile, avveduto, provvisto di schemi meglio articolati e di maggiori possibilità di riferimenti. È questo infatti un evidente perfezionamento di mezzi strumentali, resi più poderosi e più raffinati, con cui sovvenire le funzioni esploratrici e realizzatrici della spiritualità, nel loro penetrare e do-

minare in un mondo straordinariamente strapotente, per inserirvi modi originali di realtà umana, stabili e fruttuosi.

E può confortarci ancora di più, riflettere che in fondo questa via che oggi una meditazione filosofica più matura, meno corriva e meno pregiudicata dagli apriorismi, addita agli uomini, per una più consapevole direzione della loro vita; non è affatto nuova, se non per i filosofi, che hanno aberrato e delirato appresso ai loro concetti. Essa è la via storica, via sublime ed eminente, asperrima ma sicurissima, la sola via per la quale l'umanità è realmente avanzata in civiltà: la scala aurea nota ai santi e agli eroi del pensiero e dello spirito; ma è anche quella vasta traccia per la quale intere masse umane oppresse sotto il peso di errori e di dolori senza fine, hanno raddrizzato i loro passi, alleviato le loro miserie, migliorato le loro sorti e se stesse.

E infine: che lo si ammetta o non si ammetta lo si voglia o non si voglia, se questa è la via, di qui l'umanità dovrà passare, presto o tardi, a tappe più celeri o più lente, errando anche e sbandando prima, per rettificare poi, in seguito a lezioni di cose, a volte durissime, le proprie direzioni e determinar meglio le proprie mète.

Psicologia dell'oblio



PSICOLOGIA DELL' OBLIO

Lo studio della *memoria* è uno dei capitoli più antichi della psicologia. E pure abbastanza progredito è lo studio delle *amnesie*, cioè della perdita totale o parziale della memoria. L'estrema evidenza di questi fatti e il grande interesse pratico che loro giustamente si annette (si pensi che la mnemotecnica è ancora più antica della psicologia della memoria) ha sollecitato la ricerca scientifica.

Lo stesso non può dirsi dell'*oblio* delle nostre esperienze nello stato *normale* della subbiettività. Eppure l'obliare è un fatto naturale altrettanto evidente e frequente quanto il ricordare. Anzi l'oblio normalmente è il fatto complementare della memoria. Memoria ed oblio sono, in certo senso, termini correlativi e coestensivi; due lati, per dir così, diritto e rovescio, dello stesso fenomeno; perchè la memoria in tanto è memoria, in quanto si è verificata l'eclissi, l'oblio delle esperienze una volta avute.

A questo stato di eclissi più o meno prolungata,

(*) Conferenza alla *Biblioteca filosofica* di Palermo, 29 gennaio 1913.

e talvolta definitiva delle esperienze, si è rivolta sinora una scarsa attenzione.

Lo studio di A. Renda, *L'oblio* (Torino, Bocca, 1910) ha ben rilevato questa lacuna e ha cercato di colmarla con ingegnose e acute indagini. Ma al lavoro dell'egregio psicologo ha nociuto, secondo noi, l'aver egli negato una propria realtà ai processi dell'oblio, dichiarandoli quasi illusori, e considerandoli come l'aspetto *negativo* soltanto dell'attività selettiva della coscienza. Questa interpretazione diremmo così, unidimensionale della vita interiore per cui ogni attività non cosciente viene dichiarata *mitologica*, non può che rendere, a nostro giudizio, inintelligibili i fatti dell'oblio e inapprezzata la loro vera funzione e importanza. Sarebbe bastato all'autore di osservare che nello stato di latenza le nostre esperienze non rimangono immutate nè inattive, per cambiare, forse, indirizzo.

Per lo più è sembrato sufficiente a spiegare tutto l'ipotesi delle cosiddette *tracce mnemoniche* o *nervose* o dei cosiddetti *residui mnemonici* in qualche parte del nostro sistema nervoso, e di argomentare che delle volte queste tracce o residui persistono, e riattivandosi danno luogo ai fatti di memoria, delle altre si cancellano. Pochino davvero.

Sicchè, in conclusione, noi possediamo con lo studio delle amnesie una *patologia dell'oblio* — che del resto, non ne coglie se non i sintomi più grossolani e palesi —, senza avere ancora la fisiopsicologia di questo importantissimo fenomeno.

Tale lacuna dipende, è uopo riconoscerlo, prin-

cialmente da una difficoltà intrinseca, che rasenta l'impossibilità. Per studiare l'oblio bisogna invadere una sfera della subbiettività, che non è la coscienza, e che si sottrae tanto all'introspezione, quanto all'osservazione diretta ed esterna.

Qui si pone anzi, in primo luogo, un'obbiezione metodologica circa la legittimità di ammettere anche solo l'ipotesi che esistano di tali sfere della subbiettività fuori della coscienza. E in realtà la psicologia incontra una delle sue difficoltà più gravi, quando muove alla ricerca di processi di carattere psichico, i quali nondimeno sarebbero, per definizione, inaccessibili all'osservazione tanto interna quanto esterna, anzi intraducibili in stati di coscienza.

L'obbiezione è ancora più radicale per quegli'idealisti assoluti, che non ammettono altra realtà che non sia il pensiero, e riducono tutta l'esperienza all'autocoscienza del pensiero, al pensiero del pensiero, o pensiero pensato.

Questo estremo semplicismo dommatico prova troppo; perocchè se io non conosco che il pensiero, e nulla è vero all'infuori del pensiero, e il pensiero è vero tutto e sempre, esso è vero anche quando mi attesta la realtà del mondo esterno, quando mi ci fa credere e mi ci fa vivere. I problemi della realtà rimangono allora, nonchè risolti, neppure toccati.

L'idealista assoluto dice: tutto è nell'autocoscienza del soggetto, dunque non esiste che come un momento cosciente del soggetto o non esiste affatto. Il sofisma di questa illazione è ovvio, e consiste nel-

l'indebita inferenza a *dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Che la realtà esista per il soggetto solo in quanto questi la pensa (direi meglio, la sperimenta!), è proposizione vera ed evidente *secundum quid*; ma che la realtà non esista se non nel soggetto e in virtù del soggetto, il quale le conferisca l'attributo della esistenza: è una illazione abusiva, un trasporto arbitrario dell'evidenza da una proposizione ad un'altra, che non solo non è evidente, ma è contraddetta dal pensiero stesso, alla cui testimonianza e autorità l'idealista assoluto nulla può opporre.

In tutto ciò poi l'idealista assoluto fa un curioso impiego della parola *coscienza*, ch'egli prende a volta a volta almeno in due sensi diversi, incapando nel sofisma della *fallacia accidentis*. Infatti, ora la coscienza è l'*io empirico*, il *soggetto senziente, percipiente, pensante*; e ora essa è l'*io assoluto*, sintesi di soggetto ed oggetto, pensiero che pensa il mondo e se stesso e, simile a Dio, pensando crea la realtà di ciò che pensa. Infine, con transizione insensibile o con salti bruschi, egli introduce il secondo senso nel primo, non paventando di giungere all'estremo soggettivismo, solipsismo, immanentismo assoluto, fenomenismo assoluto, ecc. ecc...

Fortunatamente la scienza non ha atteso il permesso degl'idealisti per progredire, e a quelli che le hanno negato il diritto di esistere, ha risposto come Diogene, che confutava la dimostrazione dell'impossibilità del movimento, muovendosi.

Solo osserviamo, che per procedere innanzi nel-

le oscure vie dell'indagine scientifica noi non possiamo togliere a scorta che il tenue lumicino, sensibile a tutti i venti, del principio di ragion sufficiente; e dobbiamo rinunciare a servirci del faro splendente, ma abbacinante, di formule a priori, le quali pretendono di fugare ogni ombra e di spiegare tutto. Queste formule non hanno altra certezza, quando pure l'hanno, che quella della coerenza interna. Ma la realtà è più complicata di tutte le nostre formule, e chi vuol salvare la coerenza perde il contatto con la realtà,

Ea demum est vera philosophia, insegnava Bacone (chiamando *filosofia*, secondo la terminologia del tempo, ciò che noi oggi chiamiamo *scienza*), *quae mundi ipsius voces reddit et veluti dictante mundo conscripta est, nec quidquam de proprio addit, sed tantum iterat et resonat.*

Volendo noi ora affacciarci al di là della soglia della coscienza per osservare dei processi che con la coscienza hanno rapporti continui, senza essere coscienti, la realtà più concreta, tangibile, e visibile, che ci si presenta, è l'organismo, anzi il sistema nervoso; ancora più precisamente vien fatto di pensare ai centri superiori di questo sistema, all'encefalo. Da ciò la prima e spontanea interpretazione dei fatti mnemonici e dell'oblio temporaneo che quelli implicano: gli stati non più coscienti lascerebbero tracce cioè modificazioni avvenute in taluno dei nostri centri nervosi superiori, nei cosiddetti *centri psichici*, e queste tracce, rimanendo inat-

tive, condizionerebbero l'oblio, ridiventando attive, produrrebbero l'atto mnemonico.

Una tale relazione fra organismo e coscienza, ammessa comunemente, sembra evidente e non lo è.

In primo luogo perchè essa suppone risoluto il problema dei rapporti fra organismo e coscienza, e ammette come un fatto dimostrato questo continuo viavai dall'uno all'altra, con dei salti in avanti e indietro sull'abisso che li separa.

Inoltre perchè, ammesso che l'organismo è il necessario sustrato dei fatti psichici, nulla toglie che esso sia il sustrato dei fatti medesimi tanto allo stato di coscienza, quanto allo stato di latenza o eclissi, cioè di oblio, senza che per questo i fatti psichici oscurati debbano cambiar natura e confondersi col sustrato organico, allo stesso modo che non vi si confondono allo stato di coscienza.

Al contrario, se si ammette, anche soltanto per ipotesi, che i fatti psichici allo stato di latenza non cambiano di natura, ma rimangono psichici, sarà più facile spiegare sia l'oscurarsi delle esperienze, sia la loro riviviscenza e il continuo e attivo ricambio, il continuo e reciproco inerire e interferire di stati consci e inconsci. Questi, infatti, conservando in ogni momento il loro carattere psichico, si muoverebbero in un circolo di processi omogenei, aventi poi tutti a base, quale naturale sustrato, l'organismo.

In ultimo non è da tacere, che la rappresentazione delle relazioni tra organismo e coscienza, quale la dà il *parallelismo psicofisico*, al modo di

T. Fechner, che immagina l'organico e la coscienza come due superficie concave e convesse di una medesima lamina sferica, mentre è imperfetta, perchè esistono, come vedremo, processi subbiettivi importantissimi, che non hanno alcun *correlato* evidente nella coscienza, semplifica eccessivamente i processi della subbiettività cosciente, riducendoli quasi a un inutile duplicato del medesimo stato della sostanza organica, a una inutile superfetazione, un lusso della natura, che potrebbe essere e non essere.

La verità a noi sembra, e sarà vie meglio dimostrata anche dalle successive analisi, che la subbiettività non è semplice ricettività, un punto d'arrivo, un semplice specchio, un riflesso, una tela da proiezioni, ma è sede di processi propri ed attivi, sia allo stato cosciente, e sia anche allo stato latente; processi che, muovendo talvolta dalla coscienza, hanno il loro epilogo perfino in profonde trasformazioni e talvolta alterazioni dell'organismo. I fatti della subbiettività sono, è vero, connessi con modificazioni organiche, ma non sono identificabili con queste, nè a queste riducibili. Ciò che io chiamo « sistema della vita » non corrisponde a quella « unità a due facce », la fisica e la psichica, di cui parla il Bain, ma è un complesso di stati e processi, ancorchè non separabili, distinti, che hanno ciascuno una propria funzionalità e partecipazione nell'economia generale del sistema medesimo. Ecco perchè non si può parlare secondo me di parallelismo psicofisico, che, preso alla lettera, non

esiste; ma si deve pensare a una inter-azione e interdipendenza continua di stati e processi intimamente differenziati, i quali hanno ciascuno una propria realtà e funzione e legge, secondo cui concorrono insieme a costituire e a modificare di continuo il « sistema della vita » nelle sue varie componenti: stati di coscienza, processi psichici latenti e funzioni organiche. Senza di ciò sarebbe impossibile spiegare come la subbiettività, cosciente o no, possa essere non soltanto termine di arrivo, ma anche punto di partenza, e autonomo, di profonde modificazioni e di adattamenti volontari, talvolta complicatissimi, utili, ma financo dannosi, della nostra subbiettività organica in tutti i suoi complessi, sensitivi, vegetativi, ecc.

Per me è evidente e risulterà, spero, chiaro dalle analisi che seguono, che non soltanto fatti psichici come quelli della memoria hanno antecedenti pure essi psichici, ancorchè non coscienti, ma che l'hanno pure molte altre funzioni le quali compiono un ufficio costitutivo per le stesse attività del pensiero autocosciente; e infine che, inversamente stati coscienti e psichici-non-coscienti possono essere a loro volta gli antecedenti di modificazioni organiche, anche profonde, ora benefiche, ora persino morbose.

Ma intanto come uscire dalla coscienza e osservare processi che non sono nè stati di coscienza, nè fatti organici, e restano quindi inaccessibili tanto all'introspezione, quanto all'osservazione esterna?

Ognuno sa che è stato tentato di supplire a questa lacuna dell'osservazione con un concetto, quello d'*inconscio*, che, come tutti i concetti fondamentali delle scienze, ha origine filosofica. Esso infatti è dovuto al Leibniz, che primo scoprì la possibilità di gradi infinitesimali di coscienza, attuali, attivi, eppure non percepiti e quindi direttamente inosservabili. In seguito il concetto medesimo è servito a costruzioni metafisiche, quali quella dell'Hartmann, e metapsichiche, come quella del Myers. Oggi i più importanti trattati di psicologia (esempio quello di Pierre Janet) e persino di fisiologia (esempio importantissimo quello del Luciani) contengono riflessioni sull'*inconscio* e sul *subconscio*, sebbene i due termini vengano adoperati con una certa indeterminatezza. Così per esempio il Dwelshauvers, nella sua comunicazione sull'*inconscio* alla *Société française de philosophie*, incluse nella nozione d'*inconscio* quella di *subconscio*; mentre il Gysl subsume il concetto d'*inconscio* in quello di *subconscio*. Per altro si notano innumerevoli sensi in cui questi concetti sono stati definiti e adoperati (Assagioli).

Osserviamo che per un certo verso l'uso divenuto comune del termine *inconscio* si può paragonare a quella denominazione di *Scythia*, con cui gli antichi geografi indicavano indifferentemente tutti i territori che immaginavano esistere al di là dei paesi allora conosciuti. Si cerca cioè per lo più di raggiungere la nozione dell'*inconscio*, o del *subconscio*, per eliminazione e per differenza. Tutto ciò

che non fa parte degli stati coscienti e non è uno stato semplicemente organico, rientrerebbe nella sfera dell'inconscio o del subconscio.

Questo metodo è comodo, ma troppo vago per dar luogo ad analisi rigorose, che pretendano di valere come scientifiche.

Io penso che c'è un solo modo di non uscire dal metodo sperimentale e positivo, e nel tempo stesso fare delle ipotesi ben fondate intorno a stati della subbiettività che sono, per definizione, direttamente non percepibili e quindi inosservabili; e vorrei proporre di chiamare questo procedimento *metodo dell'inerenza*. Poichè nel « sistema della vita » nessun processo rimane senza efficacia su tutti gli altri, e ciò per quella sinergia funzionale ch'è propria di ogni parte di tale sistema, non è possibile che dei processi inconsci o subconsci, se veramente esistono, non *ineriscano* in qualche modo sulle due forme concrete in cui per noi l'esperienza della vita diventa osservabile: la coscienza e l'organismo. Si tratterà dunque di osservare tutte quelle funzioni coscienti e organiche in cui si rivelino cause, talvolta persino perturbatrici, moventi da processi non riducibili alle funzioni medesime, ma che debbano avere un certo loro particolare carattere psichico e agiscano come tali nell'ambito della personalità. Osservate queste inerenze funzionali sarà legittimo, anche in via d'ipotesi, risalire dagli effetti osservabili alle cause o funzioni non direttamente osservabili. Non altrimenti è stato possibile alla astronomia di determinare matematicamente la

posizione, la massa e l'orbita dei pianeti Nettuno, Ceres, ecc. esaminando soltanto le perturbazioni di orbite di altri pianeti (Urano, ecc.).

Qualche esempio basterà, non potendo noi qui proporci di esaurire l'argomento.

Cominciamo dalla coscienza. Osserviamo per poco la trama delle nostre percezioni, delle nostre rappresentazioni, dei nostri giudizi e ragionamenti. Vi si rivela un'attività unificatrice, sintetizzatrice del soggetto, che non soltanto raccoglie la molteplicità degli avvertimenti sensibili, qualitativamente dissimili e quantitativamente discontinui, in una unità; ma inquadra ed inscena, per dir così, ciascuna esperienza nella sola maniera in cui essa può esistere per la nostra coscienza; fa, cioè, che tutte le categorie della nostra sensibilità ed intelligenza assumano nell'integrazione di quella tale esperienza quel determinato valore particolare. Con altre parole, ciascuna più semplice esperienza è come la sintesi di tutti i giudizi che di essa possono farsi in relazione a tutte le categorie della nostra sensibilità e intelligenza, e questa sintesi rivela, all'analisi che ne possiamo fare a *posteriori*, un lavoro immane di applicazioni, differenziamenti e assimilazioni, che noi compiamo invece, massime per le esperienze divenuteci familiari, e in quanto ci si presentino nelle forme consuete, istantaneamente. Or tutta l'attività sintetica dell'io, che costituisce con perfetta continuità l'occulta trama di tutta la nostra più semplice e più complicata esperienza,

si compie in modo direttamente non osservabile, *inconscio*. Noi ne constatiamo i risultati, ma non sappiamo nè sapremo mai in qual modo essa funzioni; infatti il nostro pensiero, sì spontaneo, che riflesso, ne dipende e dovrebbe uscire dalle sue stesse condizioni di esistenza, per osservare le proprie più intime scaturigini. Sarebbe come se l'occhio volesse vedere se stesso. Nè basta ricorrere al substrato organico per spiegare tali sintesi e la loro mirabile continuità nel duplice senso della coesistenza e della successione; poichè gli stimoli molteplici non danno ancora l'*unità*; manca ancora a costituire questa, ciò che Mefistofele chiamava *das geistige Band*, e questo « filo ideale » è frutto di operazioni, sebbene inconscie, eminentemente intellettuali, epperò di carattere prettamente psichico. Ecco dunque un esempio d'inerenza continua di funzioni inconscie nel conscio. Lo stesso si dica delle associazioni d'immagini e di concetti, delle associazioni fra i diversi stati indenominati e i loro simboli verbali, dell'azione intermedia tra le nostre volizioni, appetizioni, ecc. gli atti esecutivi, ecc...

È vero quindi, che il metodo dell'inerenza ci permette di risalire da siffatte funzioni coscienti alle condizioni necessarie, ma non coscienti, nè soltanto organiche, da cui dipendono, benchè non possiamo raggiungerle nè con l'introspezione, nè con l'osservazione diretta.

Per quanto concerne l'organismo basta osservare gli atti istintivi e automatici, per vedere come anche nella nostra vita organica ineriscano delle de-

terminanti di origine psichica, ma non coscienti. Tutti gli adattamenti organici, con le loro variazioni occasionali, perfettamente coordinati a fini precisi, compiuti senza il sussidio di stati coscienti, i quali persino guasterebbero se intervenissero, dimostrano la collaborazione intima fra funzioni organiche e funzioni della subbiettività che non sono nè organiche, nè coscienti; dunque *inconscie*, eppure capaci di adoperare criteri selettivi e di spiegare poteri coordinatori.

Fermandoci per ora a questi pochi esempi, poichè è legittimo desumere l'esistenza di funzioni non coscienti, benchè di carattere psichico, dobbiamo cominciare dal distinguere due tipi ben distinti di processi inconsci. Ve n'ha di quelli che si svolgono interamente e sempre in modo inconscio e non potranno in nessun caso divenire coscienti; tali, per esempio, le sintesi del giudizio; il fondo, forse ereditario, da cui parlano le vocazioni; le dipendenze più intime dell'interesse e della valutazione; le determinanti dell'estro, il dinamismo delle suggestioni, il processo di organizzazione e consolidamento o di dissoluzione e caduta delle nostre passioni, la base insondabile delle credenze, delle simpatie, idiosincrasie, ecc.

Ve n'ha di altri, che si svolgono anche essi in modo inconscio, ma per essere della medesima natura degli atti e stati coscienti, possono entrare o rientrare, spontaneamente od anche a volontà, nella sfera della coscienza: tali per esempio gli atti automatici, che possono diventare atti volontari, sol

che noi rallentiamo il loro ritmo (per esempio i movimenti dello scrivere, del suonare, ecc.) e v'inseriamo la rappresentazione di ciascun movimento prima di eseguirlo.

Ai processi del primo tipo noi vogliamo riservare la denominazione d'*inconsci*, a quelli del secondo tipo quella di *subconsci*.

I processi subconsci hanno per lo più un'origine cosciente e volontaria (come le esperienze e gli atti che ci sono divenuti abituali, per es. il parlare una lingua, il leggere, lo scrivere, il camminare, il vestirsi, lo svestirsi, il ballare, ecc.) e possono riacquistare l'evidenza propria degli stati coscienti o da se stessi, o a volontà, secondo le circostanze. Ma comprendono anche molti stati consci allo stato di preparazione, cioè non ancora sufficientemente elaborati o maturi per varcare compiutamente la soglia dell'avvertimento o di ciò che suol dirsi coscienza, coscienza attuale e autocoscienza.

Sono infine processi subconsci anche quelli che si svolgono in serie collaterale con la coscienza e danno luogo agli stati cosiddetti di *conscienza*.

L'anzidetta distinzione tra inconscio e subconscio ci suggerisce una osservazione che crediamo di qualche momento. Le attività inconscie costituiscono una sfera di raggio più ampio, in quanto esercitano la loro inerenza non solo nella vita cosciente, ma anche nella sfera del *subconscio*, che ne dipende anch'essa e senza di quelle non potrebbe sussistere, come non sussiste la vita cosciente. Infatti

è comune esperienza che talvolta ci si presenta all'improvviso, quasi di sorpresa, una parola, un nome, un concetto, una soluzione, invano cercati per l'innanzi, malgrado tutti gli sforzi dell'attenzione volontaria; che a volte ci riesce nel sogno di compiere una qualche operazione mentale che ci era stata impossibile nella veglia; che non di rado persino l'attività intellettuale di ordine superiore s'intensifica, quanto più recedono i nostri conati coscienti. Così, per esempio, lo Schopenhauer confessava che i suoi postulati filosofici si erano prodotti in lui senza quasi suo intervento, nei momenti in cui la sua volontà era come addormentata, e il suo spirito non avviato in una direzione preconcepita; la sua persona, diceva, era estranea alla sua opera. Tutto ciò non sarebbe possibile se non si ammettesse una interna e occulta collaborazione dell'inconscio e del subconscio fra loro, dalla quale risulterebbe al momento opportuno un dettato intelligibile alla coscienza. Per altro ciascuno, che abbia l'abito di osservarsi, ha potuto le mille volte avvertire quel senso caratteristico di attività, di lavoro interiore latente, di sforzo indeterminato, imprecisabile, che si compie al di là della soglia della coscienza, e al di fuori di ogni nostro impulso volontario, talvolta persino in opposizione alle direzioni che preferiremmo di dare alla nostra attività riflessa.

Ciò premesso, possiamo tirare una prima conclusione, ed è che la nostra personalità è un sistema di funzioni o processi *organici, inconsci, subconsci, concoscienti e coscienti*. Approfondire que-

st'analisi della personalità sarà compito di altro nostro lavoro (1). Per ora cerchiamo di trarre dall'anzidetto qualche utile considerazione, per impostare, almeno, convenientemente il problema dell'*oblio*.

L'oblio consiste, diciamo così in modo sommario e provvisorio, nell'oscurarsi di esperienze che hanno avuto una volta parte nella nostra vita cosciente. Adoperiamo la parola « oscurarsi » immaginando la coscienza come un campo visivo illuminato in gradi diversi, e cioè in grado massimo al centro dell'attenzione volontaria, e in gradi via via minori verso l'orizzonte estremo della zona marginale, ch'è di transito insensibile alla subcoscienza.

Noi possiamo per ora considerare le esperienze non più coscienti, come eclissate, tramontate, oscuratesi, attenuate, depotenziate, depresse, e così via, pur senza perdere le loro proprietà di stati psichici. Come avvenga che delle esperienze coscienti e attuali recedano dal *campo di mira dell'attenzione*, ed escano fuori dall'orizzonte dell'autocoscienza attuale, non sappiamo. Possiamo immaginare che esse perdano di energia, del nativo vigore, o che cambino di posizione rispetto a nuove esperienze attuali, o che si modifichi il complesso delle relazioni fra stati consci e inconsci, o che si rivolga e distribuisca altrove selettivamente lo sforzo coordi-

(1) Cfr. *Prolegomeni*,

nante e illuminante dell'attenzione volontaria, o della involontaria, ecc...

In un certo senso negativo, l'oblio è la conseguenza necessaria della *instabilità psichica*, ch'è una delle leggi fondamentali della nostra vita interiore, per cui nessuno stato di coscienza dura se non rinnovandosi, ripristinandosi, ripetendosi, riproducendosi di continuo. Basta quindi che quest'attività alimentatrice si affievolisca o devii, affinchè uno stato cosciente finisca più o meno presto per perdere la sua attualità e per cedere ad altri stati il posto che occupava nel campo di mira dell'attenzione.

Questa instabilità è massima in quelle esperienze che non suscitano nessi associativi, e sono quindi come isolate e fugaci. Viaggiamo in treno, e al nostro occhio distratto si offrono mille immagini istantanee di cose e di persone. Viaggiamo per mare e il nostro occhio percepisce innumerevoli immagini di onde. Traversiamo rapidamente una folla e vediamo in confuso migliaia di visi umani. Probabilmente nessuna di queste esperienze, singolarmente presa, se non ha un carattere speciale per distinguersi dalle altre, diventa un acquisto vero e proprio per la nostra subbiettività, nè vi lascia una traccia definita.

Anche l'anatomia e la fisiologia dei centri nervosi autorizzano in qualche modo l'ipotesi psicologica, che le immagini sensibili, le quali si producano nei centri sensori bilaterali, senza affettare alcun centro di associazione (unilaterale), cioè quei

centri associativi del Flecsig, in cui secondo ogni probabilità avviene il doppiato dell'immagine, il suo riconoscimento e la sua inserzione in altri complessi psichici, non entrano a far parte del nostro patrimonio stabile di esperienze acquisite e ritenute. Si danno, è vero, racconti di taluni che, o sul punto di annegare, o sotto l'azione di un narcotico, o sotto l'impressione di un grande spavento, o in stato di grande stanchezza, o senza nulla di tutto ciò, hanno rivissuto in un attimo interi squarci della loro vita anteatta, con ogni più tenue sfumatura d'impressioni, che parevano appena registrate e indi scomparse del tutto dalla coscienza. Oppure racconti di adulti che riconobbero cose e luoghi visti quando erano ancora in fasce. Ma si tratta di casi non osservati e controllati in modo esatto, e in cui, quando in qualche modo si verificano, si è facilmente spinti all'iperbole. Per altro nulla toglie che si tratti soltanto della riviviscenza di esperienze, le quali, oltre al centro di proiezione sensoriale, abbiano messo in azione un qualche centro associativo. Siamo, s'intende, nel campo delle ipotesi.

L'instabilità psichica condiziona, dicevamo, l'oscurarsi e il tramontare di ciascuna esperienza attuale; tuttavia questo tramonto non è sempre totale. Vi sono di quelle esperienze che stanno appena al limitare dell'avvertimento o come si dice anche della soglia della coscienza, pronte a rientrarvi al primo cenno di richiamo; per esempio l'effigie dei propri familiari, il proprio nome e cognome,

V'è poi una eclissi soltanto apparente di complessi psichici che, essendo troppo vasti e molteplici, per essere abbracciati e contenuti nel ristretto angolo visuale della coscienza attuale, vi sono economicamente rappresentati da concetti generali e da simboli verbali. Noi operiamo di consueto con serie voluminose e complicatissime di dati, di cui però sottintendiamo la massima parte, che rimane latente, pronta ad essere evocata al momento necessario. Così, per effetto della sostituzione abituale che noi facciamo di concetti generali alle esperienze concrete, e di simboli verbali ai concetti astratti, tutte le esperienze pertinenti in qualche modo a un nostro stato di coscienza attuale, vi si trovano implicate, comprese, compendiate, rappresentate, per lo più sottintese, in uno stato ch'è al tempo stesso di latenza e d'immanenza, pronte ad intervenire al bisogno e a sostituirsi ai dati astratti e verbali; come quando noi richiamiamo più esempi concreti di un nostro giudizio, concetto, principio, formulati in termini generali.

L'oblio vero e proprio si verifica quando un'esperienza già attuale cessa di avere rapporti, almeno evidenti, con le esperienze successive. Come rimangono le esperienze già chiare e distinte durante il loro stato di eclissi, dal quale possono o non possono più risorgere? Evidentemente esse sono depozionate e il recesso, per così dire, delle esperienze oscurate è la sfera del subconscio. Qui hanno ricetto tutte le acquisizioni della nostra vita cosciente, durante le loro eclissi più o meno prolungate, e

quando temporanee, quando definitive. Il *subconscio* è il serbatoio delle nostre esperienze e il laboratorio dei fatti mnemonici; e la psicologia dell'oblio e in gran parte *psicologia del subconscio*.

Uscendo le esperienze dal piccolo campo illuminato della coscienza, nè si annullano nè cambiano di stato e natura, come vorrebbero coloro che le vedono, cogli occhi della fantasia, convertirsi in semplici tracce organiche, quasi impronte in un disco grammofonico; ma conservano il loro carattere di fatti psichici, di acquisizioni più o meno stabili o instabili, non importa, della nostra vita interiore.

L'oblio, dicevamo, è in un certo senso negativo, un aspetto della instabilità psichica. Esso è necessario e utile. « *Vivre n'est-ce point changer, changer pour l'esprit, n'est-ce point oublier?* » diceva Pierre Leroux. Più o meno rapidamente, e con un ritmo più veloce le rappresentazioni, con un ritmo più lento i sentimenti, le emozioni, gli stati affettivi, passionali, ecc. cedono il campo ad altre rappresentazioni, ad altri stati d'interesse. Questa decadenza sin delle più profonde e durature commozioni dell'animo, che si stancano nè più nè meno come ogni altra attività protratta, si collega del resto con una legge di economia biologica; perchè la vita sarebbe impossibile, se non fosse capace di reagire con nuovi adattamenti alle mutate circostanze, se rimanesse prigioniera dei particolari stati d'interesse esauriti. Una volta eclissatosi un interesse qualsiasi, esso viene sostituito nella nostra economia psichica da una rappresentazione, e questa, entrando nella cir-

colazione a ritmo immensamente più rapido dei fatti ideativi, è più facilmente associabile e trasformabile, più prontamente removibile e revocabile fuori e dentro il campo della coscienza attuale.

Naturalmente l'oblio va soggetto a una selezione (come ben notò il Renda) o almeno a un tentativo di selezione spontanea o riflessa. Riconosciuta anche da tutti istintivamente la necessità di obliare, noi votiamo innumerevoli esperienze sin dal loro primo prodursi all'oblio definitivo, mentre di altre, che riteniamo utili, vogliamo che l'oblio sia provvisorio, temporaneo e revocabile. In altri termini noi tutti, in modo naturale o per autoeducazione, compiamo un continuo lavoro quasi automatico di scelta fra le nostre esperienze, prelevando quelle che vogliamo fissare in modo stabile come una nostra acquisizione, e abbandonando al loro destino quelle che sono per noi prive d'interesse. Nessuno per esempio si è mai proposto di serbare memoria di tutto ciò che ha mangiato nella sua vita, o di tutte le persone incontrate in ciascuna giornata. Se tutte le esperienze particolari rimanessero acquisite stabilmente alla nostra subiettività avremmo delle iperemnesie non soltanto inutili, ma nocive allo sviluppo dell'intelligenza; come nel caso di quel semi-imbecille che ricordava con nomi e date tutte le tumulazioni avvenute nel cimitero del luogo per oltre un trentennio (Ribot).

Non è però da dire che noi votiamo all'oblio soltanto le esperienze prive d'interesse. Nella nostra selezione siamo talvolta guidati da un concetto di

prudente economia, rassegnata a rinunzie financo dolorose, ma necessarie. Così, per esempio, col progredire negli anni noi ci rassegniamo a perdere intere regioni e provincie della nostra coltura (come quando dimentichiamo quasi del tutto lingue morte o vive, che ci furono un tempo familiari, e, in circostanze speciali, persino la lingua materna); oppure dimentichiamo intere discipline studiate nell'età scolastica e anche... universitaria; o sappiamo di dover dimenticare una larghissima percentuale delle nuove cognizioni che acquistiamo. Per disuso perdiamo la memoria delle esperienze antiche, per difetto di ricettività diminuiscono le acquisizioni nuove.

Di fronte a questo fatto dell'oblio necessario e involontario la psicologia può domandarsi: ma dimentichiamo noi veramente? l'oblio cosiddetto definitivo è reale? o l'oblio non è che apparente sempre?

Certo ci sono nella nostra subcoscienza come tanti ammalati moribondi, refrattari a ogni cura; e spesso tutti i nostri sforzi più generosi per mantenerli in vita falliscono. D'altra parte si dànno casi curiosissimi in cui rivivono esperienze anche irrilevanti che ritenevamo perdute per sempre. O è nel sogno, o per certe condizioni particolari cinestetiche, di malessere o benessere, o per associazioni nuove e impensate, imprevedute e imprevedibili, ci si rivelano, con una vitalità ignorata, esperienze che credevamo estinte. E talvolta il tramite è il sen-

timento generale corporeo, come nel caso di quel commissionario irlandese, di cui il Ribot narra che smarri, trovandosi in stato di ubbriachezza, un pacco consegnatogli, e non lo ritrovò, se non quando, intelligentemente, si ubbriacò di nuovo. Si dànno poi casi non rari di oblio ricorrente, periodico, a scadenza, saltuario, intempestivo, subitaneo, ecc. come quando non ci ricordavamo ieri di un nome, ma ce ne ricordiamo improvvisamente oggi, per obliarlo di nuovo, salvo a rievocarlo in seguito, ma non al momento opportuno, come spesso avviene nelle presentazioni in società.

Ad ogni modo noi non abbiamo prove sicure e sufficienti per ammettere in senso assoluto che non possiamo nulla dimenticare; nè siamo in grado di mai asserire con sicurezza quale oblio sia veramente definitivo e quale soltanto apparente.

Una constatazione possiamo fare con qualche fondamento, non per singole esperienze vissute, ma per tutta l'esperienza anteriore in blocco, ed è ch'essa anche nello stato di latenza esercita una pressione generale sulla nostra esperienza successiva, spesso orientandola e indirizzandola in modo positivo e negativo, ancorchè con un'azione non chiaramente avvertita. Abbastanza spesso le esperienze mnemonizzate e latenti si riaffacciano poi inaspettatamente o secondo una logica che ci sfugge nei sogni, i quali rappresentano stati di veglia parziale e disordinata.

In un solo senso può dirsi con certezza che nulla si perde nell'economia della nostra subbiettività;

vogliamo dire la sopravvivenza che le esperienze particolari hanno nelle rappresentazioni generali e nei concetti, che di esse ci siamo formati. Intanto è certo che ogni esperienza nuova si pone nella coscienza in quanto noi la subsumiamo, mediante giudizi sintetici immediati e quasi sempre istantanei, in tutte le categorie che costituiscono come una fitta trama di relazioni, in seno alle quali la nuova esperienza si ricollega a tutto il sistema della nostra conoscenza e alle singole esperienze anteriori. Questo lavoro di subsunzione, di astrazione, di classificazione, che, come abbiamo visto, dipende da atti di sintesi diversi dall'autocoscienza, non si arresta alla sola attività cosciente, ma si continua nel subconscio, sicchè si vengono costituendo, in modo per noi spontaneo, ma dovuto a questa interna elaborazione, diremmo quasi sotterranea, nuove somme psicologiche d'impressioni, immagini, rappresentazioni, concetti. Queste somme compendiano spesso innumerevoli esperienze passate e le rappresentano, pur non essendo noi più in grado di rievocare, nella loro genuina interezza e concretezza, forse nessuna delle esperienze particolari implicate nel processo.

Come si vede nello stato di latenza o di eclissi le esperienze non rimangono nè inerti, nè identiche, ma subiscono rielaborazioni, che non sarebbero comprensibili se si trattasse di semplici tracce nervose. Invece per certi versi esse si deformano, si semplificano, si riducono, perdono il tono affettivo, per altri versi si complicano, in ogni caso entrano

in nuove associazioni, amalgame e leghe, sicchè alla fine ci si ripresentano, quando tornano a varcare la soglia della coscienza, come rifatte, trasfigurate e talvolta persino irriconoscibili.

Il subconscio non è quindi soltanto un ricettacolo, una piccionaia, secondo l'immagine che Platone si faceva del fondo della memoria, ma un crogiolo in cui le esperienze vengono silenziosamente rielaborate, composte in nuove serie, riorganizzate, talvolta persino alterate in modo nè voluto, nè proficuo. Che del resto, lo stato di latenza non sia stato d'inerzia, possiamo ricavarlo indirettamente dalle nostre acquisizioni mnemoniche volontarie, che sono favorite non solo dal numero delle ripetizioni, ma da un riposo più o meno prolungato, dal sonno, ecc.,. (P. Barth). Spesso non ci è possibile di ripetere una melodia appena udita, ma ci riesce impensatamente di farlo dopo alcuni giorni. Ciò vuol dire che il riposo non è stato che apparente, e che nel frattempo qualche cosa ha lavorato in silenzio entro di noi a fissare quella data esperienza che ci era parsa effimera e smarrita.

Diciamo di più, l'organizzazione delle nostre esperienze si compie preferibilmente nello stato di latenza, di oscurità, di eclissi, di oblio apparente, anzichè nel campo visivo della coscienza. Essa risulta forse, oltre che dagli adattamenti organici, immancabili sempre, dalla muta continua collaborazione di processi inconsci e subconsci. Per effetto di tale organizzazione la vita anteatta si semplifica, ma anche chiarifica, perde il pathos che l'accom-

pagnò nello stato di attualità, e tende a raccorciarsi straordinariamente nel ritmo nella nostra visione mentale, sicchè possiamo infine abbracciare in brevi attimi intere epoche del nostro passato. Forse in questo senso si può dire che nulla si cancella mai del tutto dalla storia vissuta.

All'oblio *involontario*, combattuto, quando devasti dei complessi utili, con le risorse più o meno efficaci della memoria *giudiziosa* e persino *meccanica* (la memoria *ingegnosa* non è che una combinazione di quelle due), fa un curioso riscontro l'oblio *volontario*. Da esso, dall'energia nostra che impegna, dalla tattica spesso difficile e oculata che richiede, dall'assiduità dei nostri sforzi che vi debbono esser diretti, dagl'insuccessi ai quali siamo non di rado esposti, apprendiamo, ancora meglio che dall'anzidetto, come il subconscio lungi dall'essere una sfera inerte, è spesso sede di un'attività psichica profonda e incoercibile; attività che possiamo anzi misurare dalla forza occorrente a fronteggiarla e a vincerla.

Nè c'è bisogno, per provare ciò, di giungere ai casi patologici delle idee fisse, dei deliri ossessivi, delle associazioni nocive e ostinate, casi che rappresentano in grado estremo l'autonomia apparentemente capricciosa e ribelle di certi processi della subcoscienza. Più spesso ancora è nella vita normale che vogliamo scientemente, a ragion veduta, reprimere e inibire, mettere positivamente a tacere, in modo transitorio o definitivo, determinati contenuti

mnemonici senza riuscirvi. Per lo più sono alcuni stati affettivi o passionali, che risorgono di continuo dal fondo cupo della nostra subbiettività e non tollerano la presenza o insorgenza di altre rappresentazioni, di altre idee, di altre valutazioni, diverse o contrarie. E quando l'io cosciente vuole liberarsi da uno di quegli stati, distaccandosi da tutto ciò che aveva con esso relazione diretta e indiretta, allora sono grandi conflitti interni da superare, violenti o subdoli, in ogni caso assidui conati da sostenere. E' frequentemente usato il rimedio di cambiare del tutto ambiente, tenore di vita, occupazioni, abitudini, e di costituire nuovi centri di associazione e d'interesse; ma talvolta ciò non basta neppure e allora bisogna ricorrere a quella che i pedagogisti chiamano *politica delle passioni*, combattere cioè una passione con un'altra (Herbart).

Questi procedimenti volontari rispetto alle sfere della subbiettività non cosciente, le quali sono le vere *arbitre* della memoria e dell'oblio, sono seguiti da successo o insuccesso totale o parziale, secondo che le sfere dell'inconscio e del subconscio, e non meno quella dell'organico, si modificano e si adattano, oppure resistano e si ribellino all'iniziativa, agl'impulsi e alle direttive dell'io cosciente. Talvolta l'insuccesso è solo apparente, perchè i nuovi adattamenti sono lunghi, complicati, faticosi, e richiedono un certo tempo; sicchè, mentre noi per impazienza disperavamo, dobbiamo alla fine accorgerci che la nostra interiorità subliminale rispondeva lentamente ma fedelmente al comando dell'io

conscio. Altre volte è il facile successo ch'è apparente, perchè dopo una breve simulazione di obbedienza gli strati più profondi della personalità rivelano di essere ostinatamente fedeli al loro stato anteriore e ribelle. In tutte queste vicende e alternative di fortune e di sfortune, di vittorie e di sconfitte, si rivelano le prerogative e le miserie del nostro io cosciente e vengono alla luce tutte le sconnesioni, complicatezze, irrazionalità di una soggettività multipla e ancora non interamente centralizzata e sistematizzata (1).

Il trionfo dell'oblio volontario sembra conseguirsi (Matora) mediante certe pratiche psicologiche in uso in taluni monasteri dell'Estremo Oriente per esempio nel monastero Zen, ove si ottiene che la coscienza dell'io si distacchi da qualunque ricordo o insorgenza di esperienze particolari, da qualunque rappresentazione della realtà oggettiva, e perda quindi totalmente, ma solo transitoriamente, la memoria, per conquistare in uno stato libero di rinnovata e moltiplicata energia, una perfetta beatitudine. Certo è che noi obliando, anche in modo transitorio e parziale, rinasciamo (2),

(1) A questo cenno facevo poi seguire nei *Prolegomeni* le più precise analisi intorno alla composizione *polizoica*, *polipsichica* e *policoinetica* della personalità.

(2) Il nucleo di verità della psicoanalisi freudiana è la scoperta del processo detto dalla « inibizione psichica » (« psychische Hemmung ») o della « rimozione », cioè della repressione e dell'oblio, se non volontario (perchè *incosciente*), forzato, di esperienze corrispondenti a istinti, sentimenti, appetizioni, desideri censurati e insoddisfatti. Gli stati rimossi e latenti non rimarrebbero mai del tutto cancellati dalla storia della nostra soggettività. Circoscritta l'indagine al campo sessuale, il Freud

Questi fatti ci dimostrano un altro aspetto degli stati di oblio estremamente importante, cui ho già sopra accennato. Non solo essi sono latenti rispetto alla coscienza, ma immanenti nella medesima, e influiscono di continuo, premono, dominano più o meno sulle direzioni positive e negative che la nostra attività cosciente assume.

Noi non avremo mai che una visione assai incompleta della causazione interna, finchè ci arresteremo a cercare tutti i motivi delle nostre scelte e azioni entro i confini della coscienza; finchè non distingueremo abbastanza tra *motivazione* e *causazione*. La loro confusione ci porta spesso a scambiare motivi appariscenti e persino truccati che noi diamo a noi stessi, con le vere cause. Invece spesso è come se assistessimo a una rappresentazione di marionette, senza pensare alle mani che muovono i fili. Solo quando acquisteremo consapevolezza che la coscienza non è che una sezione, una ruota d'ingranaggio nel « sistema della vita » sicchè le determinanti più forti del nostro modo di essere e di operare si sprofondano negli strati della personalità che non hanno alcun correlato evidente nella co-

ne ha derivato la teoria (più letteraria che scientifica) dei « complessi » e la sua più audace generalizzazione: la « monogenesi sessuale della neurosi ». La quale, se anche fosse verificata al cento per cento, appunto perchè limitata a casi patologici non autorizzerebbe alcuna illazione pei casi normali. Comunque è qui interessante osservare che la terapia psicoanalitica consiste nel riportare alla coscienza gli stati rimossi e obliati, in seguito a che si vuole che i sintomi morbosi spariscano. La pratica Zen, tutta all'opposto, consiste nello svuotare totalmente la coscienza dei suoi contenuti mnemonici e attuali.

scienza medesima, solo allora potremo darci ragione d'innunerevoli anomalie apparenti, singolarità imprevedibili, determinazioni impensate e sorprendenti, spontaneità subitanee, mutazioni inesplicabili, illogicità ostinate, adulterii della volontà, sconfitte della ragione, trionfi dell'anima.

L'immanenza di tutto il nostro passato, per quanto ridotto, raccorciato, apatizzato, nel presente; l'immanenza di ogni più particolare esperienza nei concetti generali che la rappresentano, di ogni nostra disposizione e opzione fondamentale in ogni scelta occasionale; l'inerenza continua di tutta la nostra vita anteatta e latente, ma ancor sempre viva ed attiva, nella nostra vita susseguente, sono fatti che non si possono negare neppure alla più semplice e ovvia introspezione; ed è semplicemente strano che si sia creduto di poterne prescindere nel costruire non solo la teoria della memoria, ma anche quella della personalità.

Osservate bene e vedrete financo il bambino nell'adulto. E' tutto il fondo delle disposizioni ereditarie e delle esperienze personali sistematizzate nel subconscio, che rende apparentemente istintive e spontanee e quasi automatiche le nostre scelte anche momentanee; è esso che sollecita e inibisce, accresce o attenua i nostri stati d'interesse, orienta le nostre valutazioni, regola il nostro atteggiamento immediato che a volte ci sembra così irragionevole, di fronte a nuove esperienze. Le nostre azioni hanno una genealogia complicatissima, che si perde nella notte del subconscio, dell'inconscio e

dell'organico; catene e complessi e sistemi di cause non tutte conoscibili o osservabili, perchè molte appartengono alle masse delle nostre esperienze latenti e immanenti, apparentemente obliate, per lo più sottintese, e solo talvolta pronte ad intervenire a viso aperto nei conflitti che si svolgono alla luce della consapevolezza.

Fermiamoci qui. L'oblio, a me sembra uno spiraglio aperto sui processi più oscuri, ma più importanti della nostra subbiettività non cosciente.

E' bensì vero che noi non possiamo osservare questa zona della personalità direttamente, ma col metodo dell'inerenza ci è stato possibile intuire che tra l'esperimentare e il ricordare o non ricordare, c'è tutto un complesso di funzioni attivissime, attraverso le quali filtra e si organizza la nostra vita passata e s'indirizza la successiva. La stessa esperienza comunissima che nessun ricordo per fedele che sia è mai una riproduzione identica dell'esperienza rievocata e che in special modo si alterano e persino invertono (da piacevoli in penosi e viceversa) e più facilmente estinguono i ricordi di sentimenti, emozioni, stati affettivi, etc.; avrebbe dovuto rendere molto circospetti nell'ammettere la comoda risorsa delle *tracce nervose* o *mnemoniche*, le quali a stimoli ripetuti dovrebbero rispondere con esperienze immutate,

Noi abbiamo visto che si dànno casi di oblio apparentemente definitivo, ai quali succede in modo impensato, senza una causa apprezzabile, una ri-

viviscenza inattesa, come d'oltre tomba; che negli stati di latenza esistono forme di attività continua e d'interna collaborazione fra il subconscio e l'inconscio, della massima importanza per l'organizzazione della memoria e delle esperienze future, attività ignote all'io cosciente; che esiste un'immanenza delle esperienze singole nei concetti generali; un'immanenza delle nostre disposizioni fondamentali nelle nostre scelte occasionali; un'immanenza di tutto il nostro passato organico e psichico nel presente; che si dànno oblii ribelli a tutti gl'interventi della volontà suscitatrice, e persistenze tenaci, ostinate, inattaccabili da tutti gli sforzi dell'oblio volontario...

Tutto ciò attesta, sempre al lume del principio di ragion sufficiente, la sola lampada della scienza, che esistono *funzioni psichiche* al di là della soglia della coscienza, dalle quali questa in grandissima parte dipende. Per altro il concetto di una personalità più complessa non riducibile a coscienza si va facendo sempre più strada. « In ogni istante della vita i nostri pensieri — così scrive il Luciani nel suo classico *Trattato di fisiologia* — e le nostre azioni non sono determinate solo da sensazioni esterne e da motivi coscienti, ma sono anche grandemente influenzate da oscure sensazioni interne e da motivi subcoscienti (che genericamente diconsi *tendenze* o *istinti*). L'attività subcosciente è in continuo ingranaggio coll'attività cosciente, e la nostra anima, vale a dire la nostra *personalità psichica complessiva*, risulta dalla continua collaborazione

coordinata del cosciente e del sub-cosciente ».

Coordinata? pur troppo non sempre, e chi sa quanti stati della patologia nervosa e mentale non si debbono alla disintegrazione dei vari processi inconsci e subconsci che hanno sede nella personalità, disintegrazione in cui è sempre l'attività cosciente che ha la peggio. Ci sono malattie del subconscio, come ci sono malattie del ricambio organico.

Nè in ciò dire vogliamo svalutare menomamente il significato e l'importanza della coscienza, come principio e fonte di organizzazione volontaria della vita. Al contrario. La coscienza, se non dev'essere una inutile superfetazione della natura, una semplice *facies*, un duplicato di stati organici, come vorrebbero i teorici del parallelismo psico-fisico, deve avere una funzionalità tutta sua, potestà coordinatrici e direttive, che, se non sempre riescono a prevalere, non mancano per questo di essere di sommo valore nel « sistema della vita ». Basti riflettere per convincersene, alle profonde alterazioni organiche susseguenti alla depressione o riduzione del « campo regolatore » della coscienza (P. Janet), come, per esempio, nell'isterismo, che taluni assomigliano al sonnambulismo e che in ogni caso è uno stato di disintegrazione psichica. Il potere di disciplina, di coordinamento, d'inibizione che la coscienza esercita sull'organismo si può desumere dagli stati morbosi — vere e proprie malattie — che si producono, quando le funzioni coscienti siano sopresse o indebolite o alterate. Un'esperienza esattamente contraria è la quasi generale

longevità dei filosofi, ancorchè di debole costituzione fisica.

Or se per poco acquisteremo contezza dell'errore comunissimo in psicologia e filosofia, di confondere e identificare *personalità* e *coscienza* e di trattare questi due termini come sinonimi; se per poco ci affacceremo a una visione integrale della personalità, con tutte le sue necessarie complicazioni, oscurità, sconnessioni, imperfezioni, lacune, visione capace di trasformare tutta la nostra morale e tutta la nostra pedagogia — allora ci si dispiegherà dinanzi in tutta la sua drammatica imponenza e grandezza la vera vita umana, commista di divina ragione e di naturale animalità.

N O T A

L' OBLIO E IL FREUDISMO

Scrivevo dunque nel 1913: « *Osservate bene e vedrete financo il bambino nell'adulto* », ma ero ben lungi dall'immaginare quale impiego il Freudismo, di cui allora in Italia quasi nulla si sapeva, avrebbe fatto dell'osservazione dell'adulto in funzione del bambino.

Dico che quasi nulla si sapeva, e preciso meglio, che io almeno nulla sapevo. Gli articoli di Roberto Assagioli (sempre pronto a segnalare nuovi movimenti d'idee nel campo psicologico e psicoterapico), pubblicati in *Psiche* nel 1912 sulla psicanalisi, e un breve scritto del Freud stesso pure del 1912: *Il metodo psicoanalitico*, apparso sulla medesima rivista, mi erano sfuggiti. D'altronde gli scritti anteriori del Freud sull'isterismo e su altri fenomeni morbosi appartenevano più specialmente alla letteratura delle malattie nervose e mentali, e le sue opere di più ampia portata sono di data posteriore (*Vorlesungen zur Einführung in die*

Psychoanalyse, 1916; *Jenseits des Lustprinzips*, 1920; *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921; *Das Ich und das Es* (molto importante), 1923; *Die Zukunft einer Illusion* (la religione!), 1927; *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930; e infine: *Einführung in die Psychoanalyse. Neue Vorlesungen*, 1932).

Non è qui mio proposito di esaminare direttamente le dottrine del Freud e dei suoi seguaci e continuatori. Il tema iniziale si è venuto via via complicando ed allargando sino ad investire tutti i campi e problemi della vita umana, sicchè non sarebbe serio discorrerne in via incidentale.

Ma poichè quasi tutto il Freudismo si aggira sull'*oblio e sull'incosciente*, in termini molto vicini alle tesi da me enunciate in questa mia *Psicologia dell'oblio*, mi corre l'obbligo di differenziare nettamente, in linea di reponsabilità scientifica e contro le sommarie assimilazioni, il mio pensiero dall'altrui. La demarcazione servirà anzi meglio, se tracciata non nei soli confronti del Freud, dell'Jung, dell'Adler e così via, bensì in termini più generali; perchè oggi tutti parlano d'*incosciente* e di *subconsciente*, arrecando più spesso confusione che chiarezza.

Dirò dunque, che la mia posizione teoretica in ordine ai fenomeni dell'*oblio* e dell'*incosciente*, delineata in ogni sua parte nel 1913 e non più modificata nelle sue linee essenziali, differisce da ogni altra nei cinque punti seguenti:

1. Ho definito il metodo dell'indagine rivolta a

una sfera dell'esperienza sottratta in realtà e per definizione, tanto all'introspezione, quanto all'osservazione diretta ed esterna; ne ho precisato l'ufficio e l'impiego, e l'ho chiamato *metodo dell'inerenza*. Chi ha notizia di concetti e procedimenti matematici, vi scorgerà più che un'analogia colle applicazioni del *calcolo funzionale*. Non mi risulta che altri abbia fatto alcunchè in questo stesso senso. Per mio conto ho riscontrato tale fecondità nel metodo, da farne applicazioni più vaste anche in altri campi dell'esperienza e infine a tutta l'esperienza globalmente presa e messa a rapporto con le sue condizioni inaccessibili. La mia « dimensione trascendentale » ha la sua prima radice nel mio « metodo dell'inerenza ».

2. Laddove i più adoperano promiscuamente i termini *incosciente* e *subcosciente*, ma peggio, non distinguono tra loro i processi psichici non-coscienti, io ho introdotto per il primo e finora il solo una radicale distinzione tra processi *inconsci* e destinati a rimanere sempre interamente tali; e processi *subcosci* che, per avere la stessa natura degli stati e fenomeni della coscienza, possono entrare o rientrare in questa (1). Ho poi additato e definito la sfera importantissima della *concoscienza*, passata dai più sotto silenzio e confusa quando con la coscienza, quando con la subcoscienza.

3. Tra le funzioni inconscie ho classificato per

(1) Questa distinzione non ha nulla di comune, con quella di stati *incoscienti* e *precoscienti* del Freud, come ognuno può verificare da sè.

prime le *sintesi logico-categoriche*, funzioni di primordiale importanza, dalle quali tutte le nostre operazioni mentali dipendono, senza poterle mai raggiungere e osservare nel loro intimo modo di prodursi. Di questa fondamentale attività, che tutti equivocano grossolanamente con l'auto-coscienza, ho messo in rilievo la portata massima, non solo per le funzioni superiori dell'intelligenza, compiute nella sfera della consapevolezza, ma anche per tutte le operazioni che si svolgono più o meno silenziosamente nel sottosuolo della subcoscienza. Ho in questo modo fornita la chiave per spiegare più cose: l'alto grado d'intellettualità che molte operazioni subcoscienti inopinatamente rivelano (persino nel sogno); l'attività, la rielaborazione che normalmente le nostre acquisizioni avvenute nello stato di coscienza subiscono nello stato di oblio; l'inerenza generale delle nostre funzioni logico-categoriche sull'intero « sistema della vita », sia nei riguardi della coscienza, e sia anche nei riguardi dell'organismo. Non mi consta, che sia stata mai data e neppure tentata l'analisi in tutte queste inerenze e correlazioni biopsichiche.

4. Col mettere in evidenza il carattere inaccessibile delle sintesi logico-categoriche e col descrivere le condensazioni subcoscienti di masse sterminate di esperienze particolari potenzialmente compendiate, contenute e rappresentate, attraverso quelle sintesi, nei comuni simboli verbali e concettuali, ho riconosciuto ai poteri logico-categorici della nostra mente l'autorità e il prestigio di *principi di orga-*

nizzazione dell'intero sistema della vita, di là da tutte le possibili deviazioni e gli sbandamenti delle esperienze particolari.

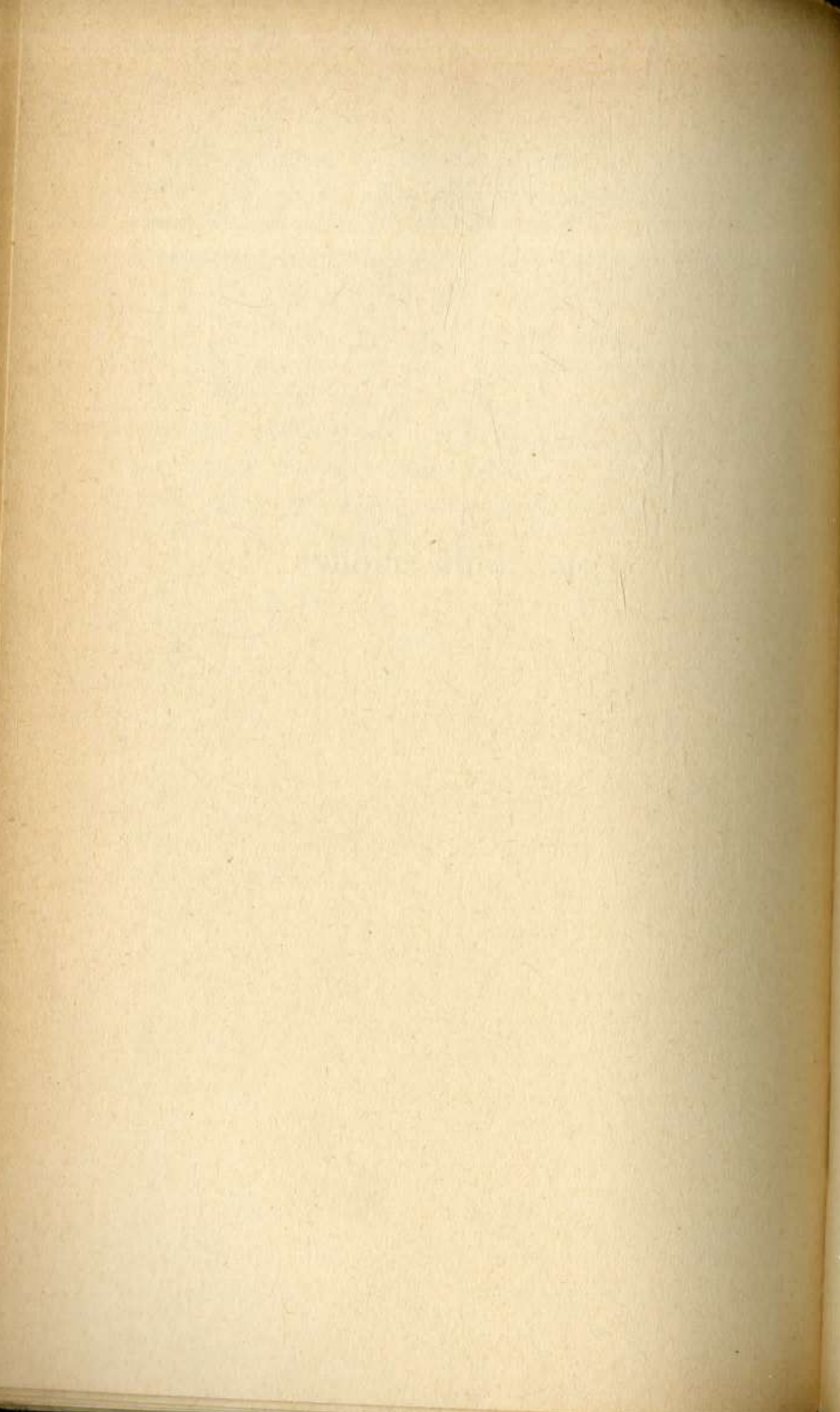
5. Ho infine affermato e dimostrato che la coscienza non è soltanto *punto di arrivo, ma punto di partenza* d'interi processi che si svolgono e ripercuotono nell'intero « sistema della vita ». Benchè sempre con la necessaria fondamentale collaborazione di attività inconscie e subconscie, l'attività cosciente e volontaria può dunque assumere l'alta direzione della condotta e controllare e dominare tutte le spinte aberranti e abnormi. Dico: può; mentre il torto principale dei psicoanalisti e in generale dei psico-patologi è quello di considerare la coscienza come un semplice riflesso più o meno passivo, in balia di forze occulte indeviabili e invincibili; e in generale di prendere i soggetti degradati a modello del tipo umano normale. Riconsacrare l'autonomia, condizionale ma possibile, dei processi coscienti; dimostrare quale *alto potenziale* si racchiuda nelle superiori funzioni mentali, e specialmente nelle logico-categoriche, in confronto alle infinite spinte della vita e alle sempre imminenti dissociazioni e discontinuità delle esperienze singole, era un modo ragionevole e utile di superare un pessimismo eccessivo, quanto arbitrario, intorno alla natura umana; e di ridare la fiducia e la responsabilità alle sfere direttive della condotta personale e sociale.

Molti errori della psicopatologia, molte intemperanze della psicoanalisi, molte incertezze della psi-

cologia corrente si sarebbero potute evitare e potranno correggersi, se l'indagine scientifica, ancora sempre necessaria, anzi inesauribile, accetterà i cinque postulati contenuti nelle mie tesi del 1913.

Che si confronti infatti il rigore scientifico e la severa positività delle tesi da me allora enunciate con le fantasticherie della psicologia corrente, secondo la quale ogni uomo sarebbe colpito da una specie di « infantilismo psicologico » e la vita umana normale e civile si ridurrebbe a una arcaica *biografia romanzata* a base di miti sadici e di tragedie greche; e mi si darà ragione.

Crisi della scienza



CRISI DELLA SCIENZA

Quando si dice « il filosofo » « i filosofi », si aggiungono di solito in modo espresso o sottinteso, secondo la cortesia dell'interlocutore, degli epiteti, fra i quali il più blando è quello di « acchiappanuvole ».

Certa cosa è — perchè non dirlo? — che un'aura di caricatura investe d'ordinario colui e l'opera di colui che professa filosofia, e lo fa riguardare a distanza come un essere *sui generis*, che viva *fuori della realtà*, dall'eloquio incomprensibile,

Non si deve negare che molti che professano questa disciplina fanno del loro meglio per confermare questo giudizio o pregiudizio. Nè io li difenderò. Ma non è meno vero che il pubblico, anche quello colto, rarissimamente distingue; sicchè persino nella letteratura — novelle, romanzo, teatro — la parte del filosofo, quasi come la parte del baritono, è sempre quella.

* Conferenza all'Università di Roma (Associazione di cultura fra studenti), febbraio 1922, pubblicata col titolo: *La crisi della scienza esaminata da un filosofo* in « Rivista pedagogica » n. 3-4, 1922.

Dal canto suo, non dubitate, il filosofo si vendica. Non dirò come, ma consiglierei sempre di diffidare della sua apparente modestia. Non c'è, spiritualmente parlando, soggetto più ambizioso. Diogene cinico, fatto schiavo, fu richiesto che cosa sapesse fare. Rispose: *io so comandare*. Compiuta la conquista della propria vetta, il filosofo prova quella che Christian Wolff chiamava « gioia di tutto dominare » (gioia, poi, o tormento secondo il temperamento proprio). E quando, malgrado questa capacità di dominio, il filosofo si ritrae in disparte dalle gare del mondo, egli potrebbe iscrivere sull'oggetto delle sue maggiori rinunzie le parole medesime con cui Cristina di Svezia, esprimendosi perspicuamente in italiano, deponeva la corona di regina: « non mi serve, non mi basta ».

Prendendo oggi a dire, da filosofo, della crisi che, secondo me, travaglia la scienza contemporanea, mi lusingo di ottenere almeno questo risultato: che quanti non l'abbiano ancora, si formino un concetto meno improprio della funzione specifica e insostituibile della filosofia nell'economia dell'umano pensare, sapere, valutare, agire. Per noi filosofi la filosofia è già da un pezzo la scienza dei primi principi o scienza delle scienze.

* * *

Prima di entrare in argomento mi sia lecito di lumeggiare la particolare situazione reciproca in cui oggi, a mio giudizio, si trovano la filosofia e la scienza, servendomi di diversi apologhi.

« C'era una volta una madre, carica d'anni e di malanni, la quale sopportava e curava alla meglio i propri acciacchi, confortata dal vedere che una sua figlia cresceva sana, vigorosa, intelligente e circondata, dovunque si presentasse, della simpatia e della stima di tutti.

Quando un brutto giorno la figlia ammalò. E non era neppure facile stabilire di che. Taluni medici, i più ottimisti, parlavano di malattia di crescita. Altri accennavano oscuramente a vizi di costituzione e facevano delle riserve.

La madre tremò, toccò in cuor suo anche da una punta di rimorso, non forse aveva troppo a lungo trascurata la sua creatura, fidando nella sana complessione di lei, per non pensare che a se sola. Mise subito da parte il pensiero delle proprie infermità e accorse al capezzale della figlia per curarla.

Ma questa, con affettuosa ironia, voleva persuaderla ad andarsene.

— Mamma, pensate piuttosto a curar voi stessa.

— E come potrei lasciarti in questo stato, figlia mia! I tuoi mali sono pure miei. T'ho portata in questo grembo. Sei sangue del mio sangue, carne della mia carne, anima della mia anima. Se tu morissi, io pure morrei.

— Mamma, voi non potete fare nulla per me e sciupate qui le vostre poche forze. I miei mali li conosco io sola, io meglio di tutti. Provvederò da me. Credetemi non ho bisogno di nessuno. Se non dovessi riuscire a salvarmi da me, nessun altro al mondo lo potrebbe,

— Figlia, tu t'inganni o t'illudi. Nessuno, fuorchè tua madre. Le mamme conoscono le loro creature meglio che non esse se medesime. Sii docile e ascolta i miei consigli ».

Il lettore ha già compresa che la filosofia è raffigurata nella vecchia madre, e la scienza nella figlia ammalata.

Ma ecco un altro apologo d'un tenore meno idilliaco.

« Una madre snaturata, dopo avere abbandonata una sua creatura, l'andava per giunta oltraggiando e diffamando in ogni incontro, dandole dell'inutilaccia, buona a nulla, presuntuosa, truffaldina, e ammonendo tutti di guardarsene... ». Nè si dica che di madri simili non ne esistono, perchè ciascuno di noi nella sua vita ne ha conosciuta qualcuna; d'altronde questo è il modo in cui certa filosofia idealista parla oggi della scienza degradandola a volgare empirismo.

E si potrebbe dire anche così: « Una figlia senza cuore, giunse a rinnegare l'essere da cui aveva ricevuto e sangue e latte, anzi evitava studiosamente di riavere qualsiasi contatto con lei, l'andava sbefeggiando con tutti, e per colmo di brutalità aggiungeva ch'era tempo che morisse, tanto... era troppo vecchia e non sapeva far altro che pettegolare e contar frottole ». E questo è il modo in cui moltissimi scienziati discorrono oggi della filosofia.

Passando al ramo matrimoniale, di apologhi se ne potrebbero intessere almeno altrettanti. « Due coniugi, brava gente in fondo, vissero tanti anni,

se non sempre d'amore e d'accordo, in una pacifica convivenza, tollerando l'uno i difetti dell'altro e aiutandosi mutuamente al bisogno. Ma a un certo punto si stancarono e anelarono di riacquistare la loro assoluta indipendenza. Così decisero di divorziare e se n'andarono tranquillamente ognuno pei fatti propri ».

Secondo altri questo apologo si conchiuderebbe meno americanamente: « Così decisero di addivenire a una separazione consensuale. La risoluzione li mise tranquilli, ma non tolse che di tanto in tanto, presi da reciproca nostalgia, i due coniugi si riavvicinassero, per tornare poi a vivere senza rancore ciascuno a suo modo ».

Secondo altri infine la conchiusione sarebbe più brusca: « Ma a un certo punto si stancarono, cominciarono a litigare, a farsi dispetti, insulti e maltrattamenti, e alla fine decisero di separarsi. Se non che i coniugi si accusavano a vicenda e ciascuno voleva che la separazione fosse pronunciata appunto per colpa dell'altro coniuge. La lite pende ancora indecisa, nè si può prevedere come finirà. Tra moglie e marito... ».

A ciascun apologo corrisponde una delle tesi correnti.

Torniamo al nostro primo apologo, che forse rispecchia meglio la situazione nei suoi momenti intrinseci. Ha ragione la filosofia, quando si ostina a voler recare aiuto ai mali della scienza? o questa quando ricusa il soccorso e si chiude nella convinzione e nell'orgoglio di bastare a se stessa?

È difficile dirlo anticipando sul fatto. Se, poniamo, malgrado ogni buon volere, gli aiuti filosofici si dimostrassero inefficaci, e la scienza ritrovasse invece da sè la via della salute, vano sarebbe insistere in dispute di competenza, starei per dire in un conflitto di attribuzioni. Viceversa non è immaginabile che si possa in sede scientifica trascurare deliberatamente un rimedio valido, sol perchè di marca filosofica. Vero è invece che, in questo campo, il rimedio, una volta trovato, e non importa da chi, opererebbe lo stesso.

Poichè è tempo ormai di spiegare, che solo per una inveterata consuetudine noi separiamo in astratto, come due enti a sè, filosofia e scienza, mentre più proprio sarebbe parlare di funzioni, attività, processi mentali e spirituali di tipo filosofico e di tipo scientifico.

Tali funzioni, attività, processi, possono o essere coltivati *ex professo* e, per quanto possibile, disgiuntamente da soggetti distinti, diversamente vocati: lo scienziato, il filosofo; oppure svolgersi variamente contemperati in più complesse personalità di filosofi-scienziati e di scienziati-filosofi; ma in ogni caso confluiscono necessariamente e ineriscono fra loro e insieme operano, formando come un « capitale sociale » della più grande azienda anonima dell'umano conoscere e operare.

Detto ciò, il problema si riduce in questi termini: se la nuova salute della scienza — dato poi che questa sia inferma — dipenda da processi mentali

del tipo filosofico o da attività teoretiche del tipo scientifico, chiunque li compia.

Posto così il problema, si può anche intravedere già *in limine litis*, quale debba essere il criterio per risolverlo. Se la crisi della scienza contemporanea è di natura filosofica, si rassegnino gli scienziati, la risoluzione di essa non potrà venir data che da una nuova filosofia; chè se invece la crisi è circoscritta a questione interne di ordine strettamente scientifico, si risparmino pure i filosofi, bisognerà che la scienza si aiuti da sè ad uscire da un suo pur momentaneo imbarazzo. È chiaro?

Ma veniamo, come si dice, al fatto.

* * *

Un rapidissimo colpo d'occhio storico ci servirà per una prima orientazione.

Per venti buoni secoli — antichità classica, a partire da Socrate, e medioevo — tutta la scienza consistette in concetti generali, gerarchicamente ordinati per gradi di maggiore o minore generalità (da ciò la regola logica di definire qualsiasi concetto *per genus proximum et per differentiam specificam*). Tali concetti si credeva anche esistessero *medesimamente* e con le medesime gerarchie nel pensiero umano e nella realtà obbiettiva, là come sintesi del giudizio, qui come archetipi di tutte le cose che esistono.

I concetti o idee poi o si rinvenivano nella mente dell'uomo, allo stato puro e perfetto, per una cer-

ta prescienza — platonismo — oppure vi pervenivano per la via dei sensi e dell'esperienza — aristotelismo. Nell'un caso o nell'altro il compito della scienza era il medesimo, e si esauriva nel rintracciare, in sè o nel mondo, le idee-tipo o i concetti generali — modello, principio, ragione, sustrato, essenza, causa, fine, di tutte le cose — e in ordinarli e classificarli, secondo la loro gerarchia, in generi, specie e individui.

Aristotele e S. Tommaso, peripatetici e scolastici peripatetizzanti potevano dire: « nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu », anticipando una delle formule fondamentali dell'empirismo moderno; ma non bisogna lasciarsi ingannare dalle parole. Attraverso i sensi l'uomo moderno percepisce *fenomeni*, l'uomo antico e medioevale percepiva *idee, forme sostanziali*, cioè *concetti* più o meno *universali*. (Dante ancora adopera *concetti* per *sembianti, forme visibili*: nei mirabili aspetti vostri risplende non so che divino, che vi trasmuta dai primi *concetti*).

Su questo punto non c'era divario fra le filosofie, come che variassero le denominazioni date agli elementi concettuali del mondo: idee, entelechie, formae substantiales, rationes aeternae, lógoi spermatikóí, rationes seminales, vires formativae, eóni, ecc.

La guerra delle filosofie s'impegnava e combatteva tutta nello spiegare l'origine delle idee (immagini, forme costruttive ed essenze a un tempo), sia nel mondo reale come realtà obbiettivamente date,

e sia nella mente umana come concetti generali, innati o acquisiti.

Quando poi il problema si complicò con l'interpretazione dei dogmi religiosi (trinità, incarnazione, transustanziazione, peccato originale, ecc.), la questione degli *universali*, cioè sempre della *realtà oggettiva* dei concetti generali — divenne l'argomento scottante delle Scuole del Medioevo, le quali impiegarono circa quattro secoli per decidere, se e in che senso e fino a qual punto gli *universali* fossero *sostanze*.

Or era naturale, che mentre gli atteggiamenti filosofici essenzialmente metafisici del pensiero, in venti secoli di evoluzione, si moltiplicarono, nelle concezioni più ingegnose, talvolta geniali, e barbare persino — svincolate, com'erano, da ogni serio controllo di riscontro obbiettivo —; la conoscenza del mondo reale, invece, quasi colpita da paralisi infantile, non poteva fare, nè fece, un sol passo avanti. Invero, quando si dice che la *forma* di una cosa o di un essere qualsiasi coincide esattamente con la sua *essenza* e con la sua *causa finale*, la scienza del reale comincia e finisce al tempo stesso. Ogni cosa è così perchè è così e la pretesa scienza, paludata nel manto pomposo, eppur logoro, della logica deduttiva, la più consentanea a un pensiero che non aveva mai nulla di nuovo da scoprire e da dire, diventa tutta un edificio di definizioni verbali e di procedimenti tautologici.

Si può legittimamente affermare, che la scoperta dei concetti generali — la terraferma avvistata per

il primo da Socrate nell'ansia di uscire dal pelago della Sofistica — sia stata fatale alla scienza del reale; poichè da quel punto la mente umana, prontamente appagata, si precipitò tutta verso le interpretazioni più varie di questo prodigioso possesso, e del non meno prodigioso accordo, benchè sommario e illusorio, fra pensiero e realtà; e non si mosse più. Esperimento unico e immenso, che abbraccia due buoni millenni di storia dello spirito umano! Ammaestramento preziosissimo di ciò che può fare, insieme, la fecondità e la sterilità di tutto un indirizzo mentale, che pur avendo avuto svolgimenti straordinariamente diversi e complessi, noi possiamo riassumere in una espressione sola, in un'equazione semplicissima e fatua:

forma = essenza = ragione = causa = fine.

Più prossima a una vera scienza del reale era stata la filosofia presocratica, poichè nella ricerca degli elementi fisici del mondo aveva abbozzato una tal quale fisica e chimica delle sostanze; e negli elementi di Empedocle o nelle teorie corpuscolari — le *omeomerie* di Anassagora o gli *atomi* di Leucippo e di Democrito — aveva tentato le prime grandi interpretazioni scientifiche di tutto l'accadere naturale. Non senza una profonda ragione quindi la filosofia del Rinascimento, a cominciare da Telesio, si rifece ai presocratici.

* * *

La scienza moderna nacque in seno al Rinascimento italiano, quando il mondo venne sgombrato

di concetti; quando i fenomeni naturali, guardati con limpidi occhi, e nettati accuratamente di tutte le idee, entelechie, forme, essenze, ragioni, ecc..., si concatenarono immediatamente con altri fenomeni, in relazioni sperimentali e misurabili.

Fra tutti i fenomeni uno, veramente universale, si offriva seducentissimo a un'analisi esatta, sperimentale e, a un tempo, matematica: il *movimento*. E il movimento divenne la nuova unità di misura dell'*analisi quantitativa del mondo*.

Aristotele non fu battuto sul terreno della dialettica: non dalle Accademie platoneggianti, che riprendevano con l'aristotelismo una vecchia baruffa in famiglia; nè dalla logica dell'induzione del Bacone — non proprio nuova, ancor troppo qualitativa e dichiaratamente antimatematica —; e neppure dalle professioni di empirismo ond'era pieno quel secolo, e che avevano antecedenti testuali fin nella medesima filosofia peripatetica e scolastica. Egli fu vinto dai due massimi genî, che elessero il *movimento* a termine di un'equazione matematica dell'accadere universale, e la *meccanica* a fondamento, in una matematico e sperimentale, di tutta la scienza della natura: Leonardo da Vinci e Galileo Galilei.

Fra i due giganti, Bernardino Telesio, che, come ho accennato, rifacendosi ai filosofi presocratici — e fu sano istinto suo e di tutto il Rinascimento — tornava a ragionare *de rerum natura juxta propria principia*, riprendendo a discorrere di caldo e di freddo, di secco e di umido, e tornando in sostanza

a un'analisi qualitativa dei fenomeni, segnò, pur nella medesima direzione di feconda e vittoriosa rivolta antiaristotelica, un passo indietro.

* * *

In Galilei il processo di risoluzione delle qualità sensibili in quantità meccaniche (di masse e movimento) e delle forze fisiche in grandezze suscettibili di misura è completo e definitivo, e apre la serie trionfale delle più sorprendenti e fruttuose scoperte

D'allora la scienza, saldamente costituita come ricerca autonoma, non ha fatto che ricercare unità di misure, criteri di uguaglianze, criteri di molteplicità, quozienti differenziali, medie statistiche, ecc.; e avanzare sempre sulla via dell'analisi quantitativa — cioè, matematica — dei fenomeni naturali.

Per la quale essa veniva armata, dalla filosofia che sorgeva a ispirare, inquadrare e dirigere tutta la nuova impresa — vogliam dire dal Razionalismo di Cartesio e di Leibniz — di due nuovi poderosissimi congegni, ignoti affatto agli êvi precedenti: la geometria analitica e il calcolo differenziale o infinitesimale.

L'analisi algebrica della geometria — o risoluzione delle forme geometriche in equazioni algebriche — non poteva nascere che in seno alla filosofia cartesiana. Per tanti secoli geometria e aritmetica si erano guardate di fronte come due sistemi

di enti — *grandezze e quantità* — estranei e irriducibili fra loro. Ma il filosofo che applicò per il primo alla filosofia, concepita *more geometrico*, il modello e il metodo matematico, già dal Galilei introdotto nella scienza della natura, non poteva arrestarsi nel suo grandioso monismo meccanico, che risolveva il mondo in sola *res extensa*, a quel ribelle dualismo tradizionale, che aduggiava proprio il massimo congegno metodologico, la matematica. Concepita l'essenza di tutto il mondo fisico come sola *estensione* e gli attributi di essa come solo *movimento*, doveva il Cartesio sottoporre a misura, aritmetizzare, le forme dell'estensione, che già Galilei aveva insegnato essere — singolare « alfabeto del libro della natura » — tutte geometriche. Tali forme movendosi dovevano senza altra possibile alternativa divenire in Cartesio tutta *una geometria in movimento*. Ne scaturiva l'invenzione delle coordinate cartesiane, le quali permettevano d'individuare qualsiasi punto nello spazio e di esprimere mediante numeri e, in forma più generale, con equazioni algebriche, qualsiasi configurazione spaziale, sia in riposo e sia in movimento.

Così il numero, attraverso l'analisi geometrica, moveva alla conquista del mondo.

Ma questo numero, pur con le sue frazioni, sempre numeriche, cioè di valore finito e determinato, era uno schema troppo rigido e troppo discontinuo per riflettere nelle sue relazioni tutto il dinamismo mobilissimo e inarrestabile, indiscernibile commensurabile e incommensurabile, dei fenomeni.

Occorreva il calcolo delle funzioni — o delle *flussioni*, come Newton disse — e una nuova unità, più piccola di qualunque quantità assegnabile: la *variabile* avente per limite zero, l'infinitesimo. La stessa risoluzione delle forme geometriche in *equazioni continue* conduceva lì. Ma è gloria di Leibniz — condivisa in parte col nostro Cavalieri e col Newton — di avere espressa la nuova matematica — strumento sottilissimo e possente di analisi universali — da una grandiosa concezione filosofica, nella quale l'infinito meccanico del Bruno si penetrava tutto, in virtù del calcolo infinitesimale, e fin nelle più umili *monadi*, di infiniti gradi di spiritualità, dai minimi al massimo, Dio, *monas monadum*.

Così la scienza moderna balzava fuori — novella Minerva armata — da tutto quel movimento filosofico, fatto di reazioni, di ripensamenti, di scetticismo, di nuovi estri e di audacie inaudite, ch'era fermentato e maturato dalla seconda metà del secolo XV al sec. XVII,

E le continue, progressive, stupende scoperte e conquiste della giovane e balda esploratrice, liberata dal fardello di qualsiasi tesi preconcetta, esonerata dall'obbligo di rintracciare *cause prime* e *cause finali*, operante con semplici ipotesi di fatto, ritenute soltanto finchè non contraddette dalla esperienza; e le non meno stupende applicazioni e invenzioni della tecnica, son lì conferma e premio di tutto un indirizzo mentale felicemente scelto; e non scelto a caso, ma in una cosciente opposizione all'antico, in una profetica divinazione del futuro.

Il mondo, quale umano *habitat*, e la vita umana ne sono stati egualmente e profondamente trasfigurati.

* * *

Come s'è comportata nel frattempo la filosofia?

In un primo tempo essa — fatta pure la parte più ampia alle nuove esperienze — rimase tuttavia abbagliata ancora più che per l'innanzi del vistoso patrimonio di verità che la mente umana possedeva, indipendentemente da ogni dato empirico particolare: verità logiche, verità matematiche e talune verità ontologiche di carattere assiomatico. E le proclamò *verità a priori, innate, eterne, divine*, e si adoperò di nuovo a spiegarne in più modi, per le duttili congetture del Razionalismo, ma con innegabili ritorni platonici, l'origine e il sorprendente accordo con l'ordine reale del mondo. La filosofia doveva giungere per questa via alla sua massima esaltazione e audacia, con l'immaginare che fin la mente di Dio, quasi di un monarca costituzionale, doveva ritenersi soggetta alle medesime leggi, alle medesime verità logiche, matematiche, ontologiche, che splendevano nella mente umana e formavano il costruito stesso del mondo. L'uomo con la sua ragione ridiventava la misura non solo di tutte le cose, ma di Dio stesso.

Intanto per uno di quei fenomeni non infrequenti nella storia del pensiero e meno misteriosi di quel che a prima vista sembrano, il movimento illuministico, culminazione ed esasperazione di tutte le

audacie della ragione umana, doveva sboccare nella *filosofia critica*, cioè in un'autodemolizione del Razionalismo.

Quel grande movimento di emancipazione spirituale, che riempì di sè la più gran parte del secolo XVIII; che fu da Kant definito: « l'uscita del genere umano dallo *stato di minorità* »; movimento nel quale concorrevano, secondo il vario genio delle nazioni cooperanti, i più maturi prodotti del Rinascimento, della Riforma, dello stesso Razionalismo, dell'Empirismo, della nuova Scienza o Filosofia naturale, come più spesso si diceva — tutti intenti a determinare, coll'impiego dei soli *lumina naturalia*, il loro comune denominatore: *natura* —; doveva conchiudersi col trionfo della *filosofia critica*, la grande dissolvitrice delle *verità eterne* e dell'ontologia *a priori*. Non senza, tuttavia qualche reliquato; chè i *giudizi sintetici a priori* di Kant, da cui sgorgerebbero ancora le verità matematiche, verità ideali e reali insieme, erano in fondo un travestimento delle vecchie idee innate di Cartesio e di Leibniz.

Kant, che si professò *illuminista*, potè illudersi, nel momento stesso in cui soggettivizzava e relativizzava tutte le *forme* costitutive dell'esperienza, di aver fondata ogni metafisica futura su basi definitive. Ma in fondo come credette di esservi riuscito? Con l'eccettuare dalla sua demolizione dell'ontologia *a priori* la matematica, anzi col riprendere il problema caro a Cartesio, Spinoza e Leibniz: come *rendere matematica la filosofia*. Nondimeno

l'opera di demolizione era stata condotta troppo innanzi, perchè si salvasse qualche cosa; e infatti da allora il maggiore puntello dell'ontologia classica — il postulato della rispondenza fra pensiero e realtà — venne definitivamente a mancare. E il pensiero umano rimase solo con se stesso e col tormento o con la sola consolazione delle sue analisi psicologiche e gnoseologiche.

Da quel momento la filosofia o è ricaduta nel dommatismo platonico-aristotelico variamente travestito, come nell'idealismo degli epigoni o nell'empirismo dei positivisti; o se ha sviluppato le sue funzioni critiche — e sì che le ha approfondite —, è rimasta immobilizzata nel problema della conoscenza, senza trovare una via d'uscita. Per molti oggi filosofia è divenuta sinonimo di gnoseologia.

* * *

Lo scienziato moderno non ignorò questa grande rivoluzione filosofica, pur non partecipando dell'interiore travaglio dei diversi indirizzi critici. Diffidò anzi giustamente di entrarvi, e non si lasciò punto intimidire, nè fuorviare dalle varie correnti idealiste, pragmatiste, contingentiste, intuizioniste, e neppure empirio-criticiste — le quali d'altronde, nè in blocco, nè partitamente prese, hanno contato per nulla nel progresso scientifico contemporaneo, hanno anzi rafforzato il generale convincimento dell'inutilità della filosofia, almeno per la scienza —. Egli si attenne invece al partito più prudente, come

a una sicura tavola di salvezza: rendere la scienza ancora più rigorosamente *sensista e fenomenista*, cioè fare uso sempre più restrittivo della massima fondamentale di Pomponazzi e di Telesio, di Bruno e di Campanella, *scire est sentire*. È una sintesi a priori e soltanto soggettiva il concetto di *causa*? E noi faremo una meccanica puramente descrittiva, senza *cause*. È una sintesi a priori e soltanto soggettiva il concetto di *sostanza*? E noi faremo una fisica, una chimica e una biologia senza *sostanze*, una psicologia senza *anima*, ecc.

Tutta la scienza, epurata di qualsiasi residuo di soggettivismo, non sarà d'ora innanzi che un insieme, il più possibile sistematizzato, di *relazioni costanti*, se possibile *misurate*, vale a dire, nel caso di più completa riuscita, un insieme di *equazioni matematiche*.

E così, mentre il *fenomenismo* della scienza moderna è frutto della filosofia del Rinascimento; l'*estremo fenomenismo* della scienza dei nostri giorni è un prodotto indiretto della filosofia critica dei secc. XVIII e XIX. Questa, nel suo lavoro assiduo di chiarificazione e di rettificazione delle categorie dell'intelletto e dei congegni mentali, ha sollecitato la scienza a darsi un regime ancora più severamente sperimentale, un'orditura positiva ancor più rigorosamente immune da interpretazioni trascendenti il dato puro e semplice dell'esperienza; immune, cioè, da infiltrazioni e sovrastrutture necessariamente metafisiche.

Si compie così il magnifico processo di perfetta

compenetrazione ed equivalenza fra esperienza pura e matematica, inaugurato da Leonardo da Vinci e da Galilei. La scienza è divenuta al limite delle sue applicazioni matematiche ai dati dei sensi *la più esatta e la più economica descrizione dell'esperienza sensibile* (E. Mach).

* * *

Se non che nell'approfondimento sempre più matematico dell'esperienza la scienza per un verso è rimasta inferiore al *senso*, per un altro è andata oramai *oltre il senso, oltre il fenomeno* stesso.

E qui si delinea quella che io chiamo *crisi della scienza contemporanea*.

In verità è difficile l'opera del medico, se deve diagnosticare una malattia, quando il malato non ne sa accusare i sintomi, o, peggio, non ne accusa alcuno.

La medicina conosce, è vero, certi stati di euforia, i quali precedono le più gravi catastrofi organiche (qui non sarebbe poi il caso); ma voi capite che, a mettersi su questa strada, si corre anche il rischio di voler convincere don Basilio che ha la febbre.

In punto di fatto, si dà il caso di molti scienziati i quali non avvertono che disturbi non gravi e ritenuti passeggeri: un po' di confusione di testa, diciamo, d'idee, e qualche vertigine intermittente, senza conseguenze; di altri che si sentono benissimo, anzi credono di godere oggi una salute più flo-

rida che mai; mentre altri ancora, forse i più critici, si domandano con ansia, quale domani sia riservato alla salda, ma insufficiente e sempre meno significativa compagine di ciò che si chiama orgogliosamente *la scienza*, il *sapere* senza aggettivi, cioè il sapere per eccellenza.

* * *

Dalla critica kantiana e post-kantiana la scienza, come abbiám visto, s'era difesa bene; anzi se n'era giovata, traendone argomento per rendere ancor più stretto, più intimo, il connubio fra esperienza pura e matematica. Ma in causa della estrema rarefazione dei fenomeni nelle più astratte formule del calcolo, sono venuti accadendo i seguenti fatti:

1. Il sapere scientifico s'è limitato sempre più restrittivamente alle *costanti*, matematicamente *esatte* o *approssimate* e *probabilistiche*, dell'esperienza, abbandonando cospicui *residui* e rifiutando nel modo più radicale d'interloquire circa la natura e il significato ontologico delle relazioni misurate. La scienza oggi misura — e in questo ufficio giunge a grandezze del massimo e del minimo ordine pensabile — senza sapere, nè voler sapere affatto che cosa misura. L'analisi *quantitativa* dei fenomeni naturali non va infatti oltre il simbolo numerico, oltre l'algoritmo. E con ciò la *scienza rimane inferiore al senso*.

2. D'altra parte le misurazioni matematiche delle esperienze oggi si spingono dove non giungono i

sensi e neanche l'immaginazione; e più precisamente oltre tutti i limiti di ogni possibilità di verifica diretta. L'esperienza scientifica è diventata tutta un prodigioso insieme di congegni per cogliere *manifestazioni tutte indirette*, che noi giudichiamo equivalenti ai fenomeni studiati, mentre ogni comunicazione con essi, nel loro immediato modo di prodursi, ci è interdetta. Per cogliere il fenomeno bisogna alterare il fenomeno. E con ciò *la scienza va oltre il senso*.

3. In questa esplorazione mediata della realtà oltre il sensibile, la scienza si serve della matematica (ed è questa la più grande conquista del pensiero contemporaneo) non più soltanto come linguaggio e mezzo di espressione esatta ed economica a un tempo, ma come strumento d'indagine, apparecchio concettuale *euristico*; lasciando tuttavia nell'indeterminazione: 1°) in che cosa l'apparecchio algoritmico, di cui si serve, consista; 2°) che cosa intrinsecamente esso significhi, e 3°) infine perchè valga a istituire un più intimo contatto, una più profonda penetrazione, una presa più sicura del pensiero sulla realtà. E con ciò infine *la scienza va oltre il fenomeno*.

Come sempre, nella storia del pensiero umano ogni reale progresso in conoscenza, ogni aumento di potere dell'uomo sulla realtà, rimette in discussione il problema eterno del *valore ontologico del pensiero*, cioè del *valore di verità* racchiuso nelle sintesi, che noi riusciamo a formulare di fronte al mondo delle nostre esperienze, sconfinato e inesau-

ribile in ogni senso. Ma questo è un problema eminentemente filosofico, anzi — come abbiamo visto — è diventato il primo e precipuo problema della *filosofia critica*; laddove la scienza lo rifiuta, lo espelle dal suo seno, come un ingombro e un pericolo.

* * *

Questo processo d'evoluzione matematica e d'involuzione ontologica della scienza attende dunque ancora di essere in primo luogo chiarito. Esso è oggi il problema gnoseologico più importante, che scienza e filosofia hanno in comune.

C'è per altro da chiedersi, se una critica del felice innesto, cui oggi assistiamo, tra realismo e matematica, non abbia a giovarci, non solo per farci capire meglio quello che accade, ma anche con lo schiuderci possibilità non ancora intraviste e col farci evitare perditempi, deviazioni ed errori facili a prodursi, ove si procedesse alla ventura, fidando in conclusione in nient'altro che in una certa provvidenziale « armonia prestabilita » tra matematica e realtà.

In quanto alla prudente involuzione ontologica, opportuna come metodo, non c'è menomamente da pretendere che il pensiero umano vi si adagi in maniera definitiva.

La scienza, anche se, per assurda ipotesi, avesse esaurito tutto il suo compito, ci consegnerebbe il suo « assoluto » come un *gruppo d'invarianti*, es. un gruppo proiettivo o metrico, suscettibile d'infinite

formulazioni, trasformazioni, interpretazioni topologiche, tutte *equivalenti* fra loro, val quanto dire in se stesse insignificanti. Essa in conclusione ci offrirebbe un certo sistema di *equazioni umane* di un mondo intrinsecamente sconosciuto. Noi vedremmo allora il moderno centauro in cerca di una nuova saggezza, smarrire il senso delle cose nel suo aggirarsi apparentemente libero da padrone in un mondo senza significato; in realtà avvinto ai lacci delle sue stesse misure corrette e indifferenti: i calcoli aggiunti ai calcoli, piene di essi tutte le carte, senza che tanti volumi di cifre bastino a decifrare l'enigma di una sola vicenda.

La colpa, se colpa c'è, non sarebbe naturalmente della sola scienza. Bisogna infatti ricordarsi che nel crescente *relativismo* del valore ontologico di tutti gli schemi del pensiero logico-categorico e quindi anche matematico, criticamente esaminati — relativismo soggettivo, ch'è una caratteristica del pensiero moderno da Kant ai nostri giorni — s'è smarrito il *criterio della verità*. La scienza anzi ha salvato dal naufragio gli ultimi frammenti di ontologismo — cioè quanto poteva ancora essere ritenuto del vecchio postulato della rispondenza tra pensiero e realtà — assumendoli nel più recente ontologismo matematico, cioè rispondenza tra formula del calcolo e accadere. Una tale conquista è troppo preziosa per essere dovuta a un semplice caso, e potersi eguagliare a un premio estratto a sorte; ed è troppo feconda (tutte le conquiste della scienza e della tecnica di tre secoli, e degli ultimi trent'anni

che contano per altrettanti secoli, ne dipendono) per essere illusoria. Tanto più essa va approfondita e tenacemente custodita e protetta da ogni causa di invalidazione e di errore.

Nè cause di errori, malgrado i progressi compiuti, si possono escludere *a priori*. Imperocchè l'avventura della scienza contemporanea è precisamente questa: che mentre l'esperienza scientifica ha messo ogni studio nel purgarsi di ogni e qualsiasi *soggettivismo*, eliminando il più possibile ogni rilievo qualitativo, e attenendosi alle più semplici relazioni matematiche (*quantitative* e *d'ordine*) dei fenomeni; essa si trova oggi alla fine con un pugno di *simboli*, non sa di che, scelti secondo comodità e opportunità e, in quanto simboli, alla fin delle fini *soggettivi*! L'oggettività della scienza svapora così in un soggettivismo enorme, e tanto più impressionante quanto è necessario.

Fra le tenaci mandibole delle sue equazioni di mondo il pensiero umano stringe in sostanza una sua nozione umana troppo umana, una sua sintesi mentale, un suo schema formale. La libertà d'ideazione categorica e matematica, mentre ha armato il pensiero di nuovi poteri analitici, lo ha totalmente disarmato, mantenendo gli schemi del pensiero, di fronte alla realtà in sè, in una sfera astratta e insieme soggettiva d'*indifferentismo ontologico*.

Si dirà che questa è la via per la quale la scienza ha progredito sin oggi e che nulla toglie ch'essa vi continui a progredire. Comunque nulla toglie nep-

pure, che noi abbiamo il dovere di acquistare intera la nozione della relatività e insufficienza del nostro *simbolismo concettuale*, e quindi anche del nostro *simbolismo matematico* e, di conseguenza, di tutto il *simbolismo scientifico*; il quale per le sue restrizioni metodiche iniziali e programmatiche, e per le sue prudenti reticenze conclusive, non va oltre determinati limiti, e solo assai condizionatamente può servirci da *criterio e misura della verità*. Fondandoci su di esso, cioè, noi possiamo tutt'al più giudicare e sempre soltanto *a posteriori e sperimentalmente* — vuol dire sempre *si et quatenus*, — di essere *nel vero*, non di *possedere il vero*.

La chimica di poche decine di anni fa pesava pure esattamente gli atomi, e a questa ultima unità della materia avremmo potuto fermarci, come a verità definitiva, poichè matematicamente dimostrata; se per nuove congetture e analisi ed esperienze non fossimo giunti a decomporre l'atomo e a scoprirvi intere costellazioni di elettroni, positroni, ecc. gravitanti intorno a un proprio sole. Era nel vero, non possedeva il vero.

Torna così a proporsi con un senso nuovo il problema eterno della relazione tra l'io e il non io, il pensiero e la realtà, problema di *verità* e di *valore*, le cui difficoltà sono accresciute per le stesse cresciute possibilità della nostra ideazione e perchè l'ordine che riusciamo a stabilire nelle nostre esperienze ha, nei riguardi del pensiero, tutti i caratteri di una *scelta* fra i molti *tipi d'ordine* che il moderno relativismo logico-categorico, matematico e

fisico, ci ha insegnato a liberamente congetturare e formulare.

La scienza s'imbatte di continuo, in questo problema, senza poterlo risolvere, anzi rifiutandosi, nel suo fenomenismo puro e agnostico, di volerlo persino considerare. E allora bisogna acconciarsi ad ammettere che la filosofia ha almeno sotto questo riguardo un ufficio suo specifico insopprimibile e insostituibile. Senza dire che, se la scienza come corpo di dottrine ricusa il problema, quegli scienziati che ne abbiano coscienza e ne sentano l'importanza fondamentale per la scienza stessa, si danno pur essi a filosofare.

Un'analogia situazione quanto mai drammatica, si presentò al limitare dell'evo moderno, quando al novissimo spettacolo dell'infinito meccanico, degli infiniti mondi appena intravisti, anzi più divinati che intravisti, si smarrì il pensiero e la fede del Bruno. Doveva la filosofia cartesiana, la prima grande costruzione sintetica del pensiero moderno, riassorbire l'infinito meccanico nel potere trascendente dello spirito, e ripiantare il soggetto, armato di verità sue, non più monade materiale infinitesima e quasi trascurabile, al vertice dell'universo esteso, solo sottoposto a Dio e illuminato direttamente da Dio.

Eccoci ora qui, davanti a una nuova meccanica dell'universo, a un mondo di sole quantità, funzionalmente calcolate, senza più coordinate fisse, senza un sol punto fermo: un mondo che non possiamo ancorare in alcun luogo, fuorchè in un cerchio

o punto all'infinito o nel nostro pensiero. C'è anche questa volta di che smarrirsi, se una nuova filosofia non sorga a riequilibrare il soggetto dell'esperienza; e a ridare un senso alla *successione delle vicende*, nelle quali si analizza e si esaurisce il mondo riflesso entro il soggetto, e s'inserisce, quasi da intruso, il soggetto parvificato e sperduto in un punto di mondo.

Forse gioverebbe a confortarci spiritualmente, riflettere con Pascal, che noi possediamo nel nostro io, pur nella sua estrema tenuità e fatuità, il potere di misurarci, noi infinitesimi di realtà, con l'infinito; riflettere che questo io è un cantuccio, un *interno* dell'universo, a noi soli riservato, in cui si compiono processi di continua edificazione, analoghi forse e tuttavia inconfondibili con quelli onde sorge la sterminata congerie dei mondi e delle vite.

Comunque, al modo stesso in cui la filosofia di Cartesio comprese e riordinò tutti i problemi scientifici del suo tempo e li subordinò alla spiritualità; così pure la nuova filosofia deve accogliere in sé tutti i problemi che tumultuano, in una torbida dispersione, nell'anima contemporanea, e dare alle menti un nuovo criterio della verità ontologica e una rinsaldata disciplina spirituale.

Siamo così a una svolta della storia del pensiero.

Taluno può osservare, che se la matematica deve servire ancora una volta a salvare l'ontologia aiutando il pensiero umano a sfondare e a sbucare oltre la muraglia di una meccanica universale, che essa stessa aiuta a fabbricare; la situazione *mutatis mutandis* riproduce quella in cui Kant lasciò i rap-

porti tra ogni metafisica futura (o scienza del reale *a priori*) e la matematica.

Ecco: un'analogia c'è, ma molto *mutatis mutandis*. In Kant la matematica, per un evento e forse per un intervento miracoloso — simile alla *reminiscenza* di Platone o all'*innatismo* di Cartesio —, era già un patrimonio di *verità a priori*, verità di ragione e verità di esperienza. Ora invece neanche le verità di ragione sono più *a priori*, e l'intero processo del conoscere — con tutte le sue *forme* e con tutto il suo *contenuto* — è il prodotto e il costruito di uno *sperimentalismo*, in cui la spiritualità umana si cimenta ad ora ad ora con un quid di trascendente, col mistero. La differenza è profondissima, perchè tutto è diventato problematico e aleatorio, pur mantenendo certi caratteri di necessità, per cui è riformabile nei particolari, insopprimibile e insostituibile come processo.

D'altronde l'analogia, nella parte in cui può essere ritenuta vera, non si limita affatto al confronto tra il Kantismo e l'attualità filosofica. La ripresa di contatti tra matematica e filosofia ha contrassegnato sempre i momenti e le epoche di maggiore rigore e fecondità, anche per la filosofia. Si pensi a Pitagora, a Platone, a S. Agostino (che ha dato nella definizione di Dio la prima e più esatta definizione dell'infinito matematico), al Cusano, a Leonardo, a Galilei, a Cartesio, a Spinoza, a Malebranche, a Leibniz, a Kant stesso. L'analogia non è dunque un semplice caso sporadico, ma è probante in favore di una ripresa anche odierna del rigore filo-

sofico, dopo circa un secolo di vagabondaggio romantico vaniloquente. E non si può convertire in un'obbiezione.

* * *

Intesa così la crisi della scienza è dunque di natura filosofica. Essa origina dalla caduta del postulato ontologico classico, di una perfetta corrispondenza tra pensiero e realtà, ed è aggravata dalla perdita di ogni contatto tra scienza e filosofia. Pertanto la risoluzione della crisi non potrà che essere filosofica, chiunque poi la ispiri o diriga.

Naturalmente la filosofia farà tutto quel che dovrà e potrà, Poichè essa pure è alle prese coi suoi eterni problemi.

Qui tanto errano coloro che voltano le spalle alla filosofia, negandole quasiasi autorità d'intervenire nei dibattiti scientifici, mentre noi abbiamo assistito al costituirsi e al riformarsi della scienza sotto la pressione diretta e indiretta dell'evoluzione filosofica; quanto errano quegli altri che le si rivolgono con l'ingenua confidenza del malato, che chieda al medico di guarire tutte le malattie.

La filosofia procede anch'essa per esperimenti e per approssimazioni. Essa assomma in sè tutti gli sforzi, a volta a volta i più coerenti e i più fecondi possibili, che lo spirito umano può compiere riflessivamente, per sviluppare se stesso nella totalità delle sue relazioni e dei suoi problemi.

Perciò l'opera della filosofia non può essere mai

conchiusa. Perciò non esistono filosofie definitive. Guai anzi se ve fosse una. Segnerebbe la fine del pensiero.

Coloro che rimproverano alla filosofia di mutare, e ai filosofi di essere discordi fra loro, ragionano come chi chiedesse ai poeti di adoperare tutti le medesime immagini e di rimare tutti allo stesso modo. E non comprendono che consiste appunto in questo vario e inesausto sforzo ricostruttivo e inventivo, *nel potenziamento strumentale e nella moltiplicazione cosciente delle alternative del pensiero*, tutta la grandezza e potenza e bellezza dello spirito umano.

Quel che viene volgarmente addebitato alla filosofia come prova della sua debolezza non è invece che il segno e la misura della vigoria, della vitalità, della fecondità del genio dell'uomo nella lotta contro le eterne incognite dell'essere e dell'agire, del nascere e del perire, del subire e del creare.

Ma d'altra parte è vano e sciocco presumere che la filosofia possa ormai procedere da sola. Anzitutto perchè non vi sono due verità, una per la scienza e l'altra per la filosofia, ma la verità è una sola, e se è minacciata in una parte, lo è in tutto il suo sistema; e se progredisce in un settore, ciò la fa progredire in ogni altro.

La dottrina della *doppia verità* trapiantata dal dominio teologico al teoretico è un compromesso ridicolo fra due vanità, e pericoloso fra due insufficienze.

Intanto è tempo che la filosofia riconosca alla

scienza dei meriti filosofici indiscutibili. Quando le filosofie dommatiche del sec. XIX si esaurivano e si esaurivano in vane logomachie e si acconciavano a ruminare tesi antiche (nè le contemporanee hanno dimostrato di saper fare di meglio), la scienza ritrovava da sè il filo conduttore per muoversi nel labirinto della realtà e offre oramai nell'ontologismo matematico una solida tavola di salvezza al naufrago criterio della verità ontologica.

Altro che empirismo scientifico! questa è filosofia della più bell'acqua, della migliore tempra, del più indiscutibile valore. Non fosse che per questo la filosofia dovrebbe alla scienza moderna una riconoscenza senza limiti,

Inoltre matematica e fisica, sia separatamente e sia congiuntamente, son venute elaborando, inventando o scoprendo schemi logici, procedimenti di pensiero puro, non soltanto utili e fecondi entro il rispettivo campo d'impiego, ma di più larga e non meno sicura applicazione all'infuori di esso. Filosofia dunque anche questa.

Per molto che i filosofi si fossero lambicato il cervello e avessero distillato concetti negli schemi famosi della deduzione, essi non sarebbero mai pervenuti nè alla nozione di *spazi non euclidei* di Beltrami, nè al concetto di *trasfinito* di Cantor, nè alla scoperta della *complementarità delle proposizioni* di Bohr. Filosofia, filosofia pure qui. E peggio per chi non la capisce.

Filosofia e scienza debbono dunque affrettarsi a collaborare; e ciò possono e debbono fare anzitutto

nel piano tecnico e strumentale, cioè nel piano critico, con mutuo vantaggio. Mentre la filosofia attende dalla scienza sempre nuove epifanie di realtà altrimenti nè conoscibili nè immaginabili, e inoltre le sarà sempre debitrice dei nuovi esperimenti del pensiero umano nei suoi cimenti con la realtà; essa a sua volta può fornire alla scienza indicazioni certamente utili. Infatti, come abbiamo visto, la scienza è giunta anch'essa a una svolta; cioè a un punto in cui, col suo restare per un verso al di qua dei limiti del senso e col suo oltrepassarli per un altro, è uscita dall'alveo in cui s'era immessa sotto la guida della filosofia del Rinascimento e dell'Illuminismo, e della stessa filosofia critica; ed è oggi incerta sui suoi passi ulteriori. Chi potrà rimetterla in sesto, se non una nuova filosofia?

* * *

Per esemplificazione aggiungerò alcune brevissime considerazioni. Tutta la fisica odierna, che ha assorbito in sè da una parte la chimica e dall'altra la meccanica razionale è una scienza del *movimento*. Essa ha realizzato la portentosa intuizione universale di Leonardo. Il movimento ha sintetizzato in sè tutti i problemi dello *spazio* e del *tempo*, o del *cronotopo*, come oggi si dice con un termine già usato dal Gioberti; e ha pure compendiato in sè sino a identificarli i concetti di *materia* e di *energia*. Spazio, tempo, materia, energia non sono nulla più che *quantità* di movimento e relazioni, operazioni,

« effetti », tra tali quantità. Nelle assunzioni di tutte queste variabili in equazioni sempre più complesse, escogitate sia per interpretare le nuove esperienze conseguite, sia per anticiparne altre ancora, la più grande difficoltà che il fisico incontra è quella di dare un significato *reale* ai simboli di cui si serve. Nè io starò qui a ricordare le discussioni fra i sostenitori della tesi *simbolista*, dal Bohr al De Broglie, all'Eddington, e quelli della tesi *intuizionista*, dall'Heisenberg al Born, al Sommerfeld, ecc.

Bene, io penso che il problema del realismo va sgombrato di antiche sovrastrutture concettuali che vi si ripresentano ancora nelle forme più diverse, ma sempre coi medesimi caratteri di rigidità e di assolutezza, e va ripiantato in un assetto che dia alla ricerca maggiore libertà di atteggiamenti e sviluppi, e migliori prospettive di accostamenti.

Per esempio nel concetto di *materia*, comunque trasfigurato, si riaffaccia lo *spazio* $\times$ *la massa*; e nel concetto di *energia* si ripresenta il *tempo* $\times$ *la massa*. Andando però in fondo l'uno e l'altro concetto sono prodotti di alcune nostre categorie mentali (es. *sostanza*, *causa*, ecc.) messe in relazione con schemi d'ordine di *coesistenza* (spazio) e di *successione* (tempo), irriducibili l'uno all'altro. E la ragione di tale irriducibilità risiede in ciò che essi esprimono due momenti, l'uno *statico* e l'altro *dinamico*, i quali si escludono fra loro pur restando insopprimibili e inalterabili.

Così pure l'opposizione tra *continuo* e *discontinuo*, che ripullula ad ogni passo nella formulazione

e nell'interpretazione dei nostri simboli — come quando si parla di *quanta* e di *fotoni* (modi del *discontinuo*), oppure di *onde* e di *fasci di onde*, ecc. (modi del *continuo*) — è un contrasto che non si avvera nei fenomeni simboleggiati, i quali seguitano a prodursi senza accorgersi dei nostri imbarazzi mentali; ma che esiste nelle *categorie* o coordinate massime del nostro intelletto. Concepire lo schema dell'accadere come il moto di un *punto geometrico*, e chiamare questo come alcuni fisici-matematici lo chiamano ancora nell'anno di grazia 1934 (Levi-Civita): *assioma della sostanzialità della materia*, o concepirlo come *flusso filiforme*, *ondulatorio*, ecc., è fare intervenire *categorie* diverse della nostra mente, le categorie appunto del *continuo* e del *discontinuo*, le quali disgiuntamente hanno un senso, congiuntamente si neutralizzano e si escludono a vicenda.

Così ancora nell'analisi dei fenomeni detti *elementari*, opera lo schema categorico della distinzione tra *elemento* o unità e *composto* o aggregato di unità; tra l'*uno* e il *molteplice*, il *semplice* e il *complesso*, l'*originario* e il *derivato*, l'*incondizionato* e il *condizionato*, l'*invariante* e il *variabile*, e così via. In ciascuna di queste coppie di termini correlativi eppure contrapposti, si annidano antitesi, che si ripresentano nei nostri concetti relativi ai fenomeni, non perchè le antitesi siano nei fenomeni, ma perchè preesistono nelle nostre stesse funzioni mentali e definizioni categoriche.

E così ancora nell'alternativa tra *determinismo*,

probabilismo e indeterminismo che divide in diversi campi inconciliabili il mondo dei fisici, operano categorie diverse della mente umana, aventi ciascuna una propria configurazione indeformabile e infungibile. La categoria della *causa* non potrà mai assorbire quella del *caso* o di *evento indeterminato*, nè viceversa. Anche qui le singole categorie prese separatamente hanno un senso, messe insieme si elidono reciprocamente.

Gli esempi si possono ampliare, perchè tutta la struttura categorica del pensiero è, oggi almeno, in tali condizioni.

Noi disponiamo cioè di quadri di categorie alquanto sconnesse fra loro, e d'altronde concepite per bisogni e uffici pratici, nelle quali molte coppie, formulate sul modello dell'opposizione tra giudizi *affermativi e negativi*, si comportano sin dalla loro origine in modo che ciascuna categoria della coppia è come un « *operatore* » capace di *ridurre a zero*, col suo solo intervento, tutte le funzioni ottenute con l'altra (cfr. *Matematica e filosofia*). Ed è qui la prima radice delle *antinomie della ragion pura* di Kant (com'ebbi a dimostrare, nei *N. P.*); ed anche di quella *complementarità* di taluni concetti, scoperta dal Bohr, come per es. tra *posizione e traiettoria*; e che suggerì all'Heisenberg il suo felice superamento di questa antitesi col *principio d'indeterminazione*. Solo che un espediente cosiffatto, per geniale che sia, ed utile anche in quel caso particolare, non può essere generalizzato a tutte le funzioni categoriche della mente umana.

Sarebbe un abolire i connotati, un cancellare le fisionomie di tutti i nostri giudizi e un'alterare la funzione specifica delle nostre categorie, le quali, come ho avuto più volte ragione di ricordare, servono in primo luogo alle esigenze dell'azione, anzichè della pura teoria.

Ad ogni modo l'esperienza dell'Heisenberg è una conferma di quel che ho già in più circostanze raccomandato, cioè che, nel passare dal campo pratico al teorico, le indicazioni delle nostre categorie non sono più da prendere alla lettera, e debbono essere adoperate per quello che intrinsecamente sono, ipotesi ontologiche di lavoro. Cesserebbe così anche quella incertezza del pensiero che si dibatte tra continue contraddizioni, le quali non sono poi, in linea di principio, che quelle che ci fabbrichiamo noi stessi col munirci di modelli originari del nostro concettualizzare antitetici fra loro.

Ma non basta acquistare coscienza di questa struttura *categorica* del pensiero e delle condizioni strutturali in cui le nostre funzioni categoriche in genere si svolgono, per indirizzare meglio il pensiero scientifico. Dobbiamo avvertire che le applicazioni delle categorie all'esperienza avvengono sottintendendo una vera folla di postulati ontologici per lo più in modo implicito: identità del fenomeno con se stesso, invarianza dello schema adottato nel variare delle sue applicazioni, costanza della realtà come un *quantum* dato, logicità quanto meno generica dell'accadere, rispondenza almeno approssimativa tra gli archetipi del pensiero e la realtà. In pra-

tica ogni reale incremento del nostro sapere è stato conquistato con uno strappo all'uno o all'altro di tali postulati.

Quasi ciò non bastasse dobbiamo aggiungervi il bisogno del nostro pensiero di non contraddire se stesso, di pensare sotto il controllo dei principi dell'*omologia* o *coerenza*. Se non che, sotto la pressione di questo bisogno, noi veniamo insensibilmente indotti a estendere gli schemi astratti della coerenza logica agli stessi schemi categorici. Una infinità di equivoci e di malintesi nasce dal fatto, che noi applichiamo il principio d'identità, il quale alla fin fine, ci proibisce soltanto di dire e disdire la stessa proposizione nello stesso senso e nella stessa relazione, alle sintesi categoriche; mentre queste hanno una loro logica particolare, che non è quella dell'accordo del pensiero con se stesso, ma quella dei modi più diversi di concepire l'accordo fra il pensiero e la realtà.

* * *

Derivano da tutte le accennate condizioni, nelle quali le nostre funzioni mentali si trovano ed operano, tutte quelle sovrastrutture concettuali cui ho accennato; le quali ingombrano oggi ancora il campo della scienza, e ne appesantiscono la ricerca e la polemica.

Quando noi filosofi vediamo discutere gli scienziati con tanta preoccupazione del *principio di conservazione della materia* o della *conservazione del-*

l'energia o di causalità o di determinismo e d'indeterminismo, ecc., senza che ad essi venga neppure in mente di accertarsi in primo luogo del valore e significato delle *categorie*, di queste coordinate astratte del nostro pensiero, prima di tirarne con tanta asseveranza conseguenze ontologiche; ci accorgiamo in fondo che gli scienziati sono più *dommatici* dei filosofi, e si costituiscono da sè prigionieri di un certo *dommatismo filosofico*, che la filosofia critica ha oltrepassato da un pezzo.

A mio giudizio ci sarebbe tutto da guadagnare, se gli scienziati si mettessero al corrente coi risultati della filosofia critica nello studio della struttura mentale, e acquistassero una nozione più chiara e sicura delle *possibilità e impossibilità* del pensiero, almeno nella sua fase attuale.

D'altronde poichè questo stato di cose non è nè fatale, nè definitivo, e il pensiero, nei suoi cimenti con la realtà, viene continuamente sollecitato a modificare, perfezionare, accrescere i suoi modelli logico-categorici; ecco che la collaborazione tra scienza e filosofia critica potrebbe condurre anche a un sicuro perfezionamento della nostra *struttura mentale*.

In questo comune e arduo lavoro filosofia e scienza, avvinte insieme nelle spire della *crisi perenne* del pensiero, sono in fondo costrette a un medesimo *sperimentalismo* che investe non soltanto il contenuto delle esperienze, come ha sin qui ritenuto un placido positivismo e fenomenismo, e anche la scienza; ma le stesse *forme strumentali* del pen-

siero logico e categorico. E questo *sperimentalismo*, di cui filosofia e scienza partecipano insieme con tutte le altre funzioni costruttive della spiritualità, è in fondo quel grandioso processo storico-collettivo onde si costituisce la realtà del mondo umano e si estende la conquista dell'uomo su un mondo non umano, conquista non dell'uomo individuo, ma dell'uomo-specie, ancorchè tale processo si acceleri nelle frazioni di umanità più progredite, avanguardia appunto dell'uman genere.

* * *

Un altro grande passo sarebbe fatto ancora quando scienziati e filosofi si accordassero sul significato e sulla estensione da riconoscere alla *soggettività* delle esperienze.

Lo scienziato comincia col trattare i fenomeni come vera realtà. I più critici si accorgono che questa realtà si riduce a fatti sensoriali: visivi, tattili, acustici. Ciò corrobora tuttavia in loro la persuasione di « toccare con mano » e « vedere con gli occhi » persino gli ultimi costituenti dell'atomo. Ma poi essi stessi vedono dileguare queste « vere sostanze » come « *postille* sempre più *deboli* » nelle astrattezze di un simbolo e di un algoritmo.

In tutto il suo procedimento, lo scienziato, o che muova dai dati dei sensi per giungere a una formulazione matematica — esatta o medio-statistica —; o che inversamente prenda le mosse da un modello matematico per preordinare e compulsare date espe-

rienze sensibili, è animato dall'ambizione di pervenire a delle *costanti* della esperienza, a *gruppi d'invarianti* valevoli per qualunque sistema di riferimenti: l'*assoluto scientifico*. Quest'ambizione è squisitamente ontologica e in quanto riesca nei congrui casi può assumere un incalcolabile valore filosofico.

Solo che essa deve fare i conti con due condizioni:

la prima, che i *dati dei sensi* non sono affatto così ingenui, semplici, elementari, primordiali, come volgarmente si ritiene; chè anzi, oltre alla struttura psico-fisica, assai complessa, l'intero sistema logico-categorico interviene funzionalmente a costituirli e a fisionomizzarli; cosicchè quel che si crede sia riflesso immediato di un dato oggettivo, rivela all'analisi un costrutto eminentemente soggettivo; di conseguenza le nostre percezioni, inscenate entro un tale costrutto di forme e di schemi, hanno soltanto un significato simbolico riguardo agli stimoli oggettivi che le hanno determinate;

la seconda, che tutto il *contesto concettuale*, edificato alla stregua della nostra struttura psico-fisica e logico-categorica, è di carattere ipotetico e necessariamente *simbolico* e quindi anch'esso *soggettivo* sempre, cioè *relativo* ai modi di essere e conoscere della nostra soggettività.

In queste condizioni tutto quel che si può sperare, proprio scientificamente, è di stabilire con un *quid d'in sè* (necessariamente trascendente!) *corrispondenze, approssimazioni* e, al limite, *equi-*

valenze, che non potranno tuttavia valicare mai le frontiere costituzionali della soggettività umana. E allora le nostre equazioni meglio verificate saranno in ogni caso l'espressione più adeguata possibile di una realtà umanamente appresa, cioè, trasfigurata. Scontate infine tutte le cause di errori possibili e corretti tutti gli errori di fatto, come una monade leibniziana il soggetto rifletterebbe in sè l'universo sempre dal proprio « punto di vista ».

* * *

Accennando in principio a una crisi della scienza avanzavo l'ipotesi che, a prescindere da ogni altra ragione transitoria di perturbazione o di passeggero malessere, essa potesse dipendere da un qualche vizio di costituzione, vizio mascherato e, ammettiamo pure, abbondantemente compensato da altre qualità e da indubbi successi; ma che alla lunga non poteva non manifestarsi e avere i suoi effetti, come accade in ogni organismo vivente, ancorchè in complesso ben costituito.

I suoi difetti di costituzione a mio giudizio sono due, e risalgono alla sua origine: cioè alla filosofia del Rinascimento. Essi consistono nella ammissione non sufficientemente critica di due *falsi assoluti*: l'*assoluto sensista*, e l'*assoluto categorico* (concettuale in genere).

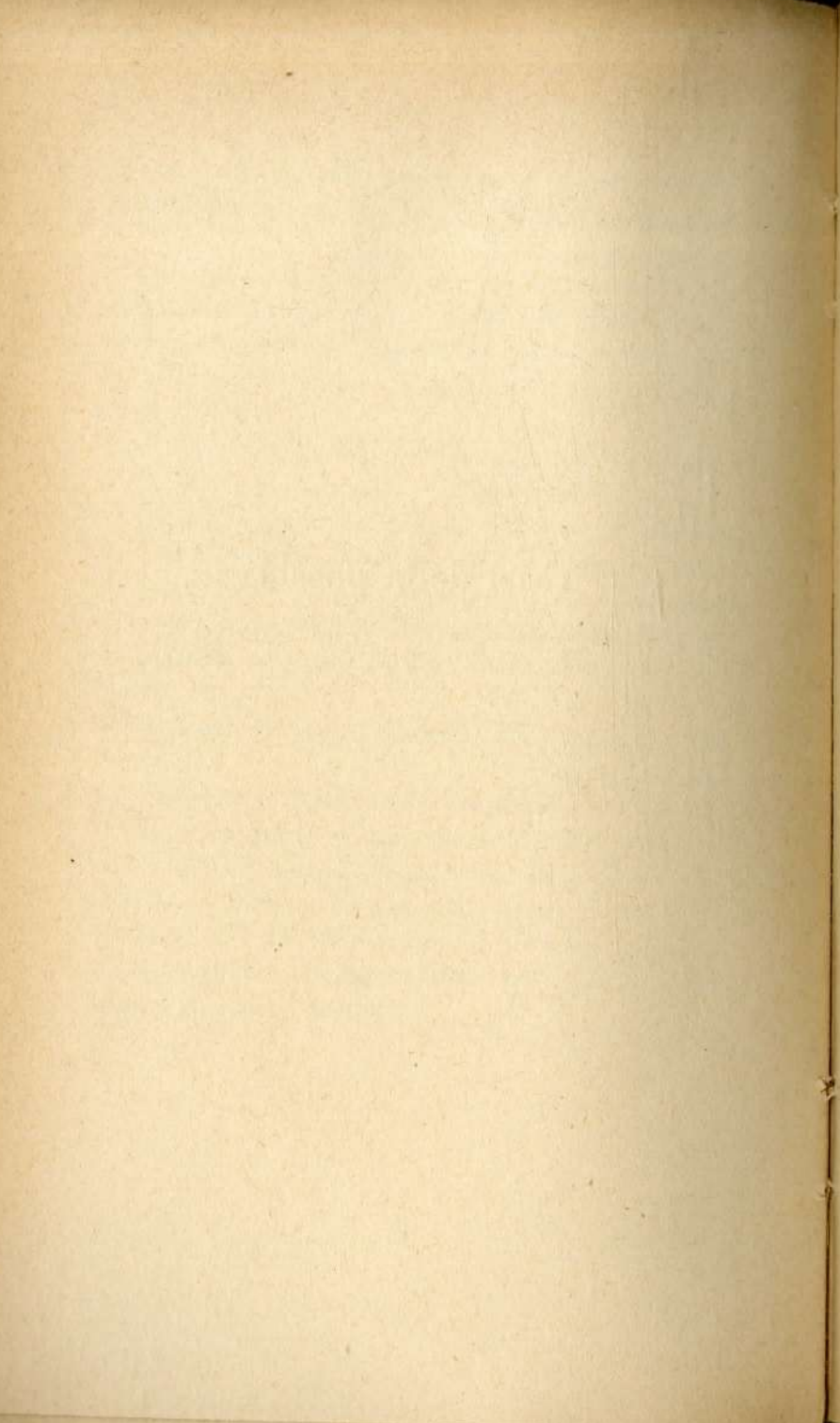
Se questi due postulati hanno potuto non nuocerle e forse, anche giovare, per esperienze grossolane ed approssimative, essi non erano più con-

sentanei alla raffinata penetrazione in realtà che la scienza contemporanea ha felicemente realizzato e che richiede apparecchi mentali altrettanto raffinati, diciamo pure *di precisione*. Esempio questo clamoroso del fatto, che nei cimenti con la realtà non soltanto i contenuti delle esperienze sono messi alla prova, ma i nostri stessi poteri mentali, risolutivi e compositivi.

La coscienza di ciò, può aiutare oggi la scienza a difendersi dai propri postulati filosofici rinascimentistici in due modi almeno: col non assumere più come semplici i dati dei sensi, ma già governati dalle categorie che li informano; e con l'adattare alle esperienze gli schemi categorici, compresi quelli matematici, con un più libero spirito critico e inventivo.

A questa bisogna la filosofia, che su molti punti è, come s'è visto, assai meno dommatica della scienza, deve essere ammessa a cooperare, per un suo precipuo interesse e con comune sicuro profitto. Unite da una intrinseca e irrecusabile solidarietà, filosofia e scienza debbono muovere insieme alla conquista di un *realismo* che non sia certo solo sotto la specie della semplice *misura*, ma ricco di significato e di valore assoluti.

Crisi della poesia



CRISI DELLA POESIA

(SCIENZA E POESIA NEL NOVECENTO)

L'argomento di questa conversazione tocca l'essenza di due attività spirituali fra le più importanti, direi eminenti le quali vengono studiate di solito separatamente: la scienza e la poesia.

Scienza — secondo la formula baconiana: *scire est posse* — : sapere-potere.

Poesia: sognare-creare.

Queste due attività mi propongo oggi di esaminare confrontandole e accostandole, se e fin dove è possibile.

A tal fine comincerò dall'osservarle non nei loro *prodotti*, ma nei loro *processi* con speciale riguardo al nostro secolo.

Se non che esaminare *i processi della scienza e della poesia nel Novecento* presuppone, che essi differiscano da quelli di altri tempi, non solo nei

(*) Discorso tenuto in Napoli (8 marzo 1933-XI) per inaugurare quella Sezione della Società Filosofica Italiana e pubblicato sotto il titolo: *Wissenschaft und Dichtung im XX Jahrh.*, nella « *Europäische Revue* » di Berlino, ottobre 1933.

loro prodotti, il che è naturalissimo, ma appunto anche in quanto *processi*.

Ora un tale presupposto non sarà accettato subito. Ciascuno inclinerà invece a pensare, che scienza e poesia proprio come attività mentali — la teorica e la poetica, funzioni eterne della soggettività umana — siano sempre la stessa scienza e la stessa poesia, comunque varino in ragione dei tempi e delle circostanze pei risultati raggiunti e per le creazioni poste in essere. Si sa più, si sa meno, ma quel che si riesce a sapere, alla fin fine lo si sa allo stesso modo. La vera poesia poi, anche considerata nella sua essenza, non conosce differenze di epoche.

Ebbene, no! Il mio assunto, per cominciare, è precisamente questo: che scienza e poesia nel Novecento non siano più, *neppure come processi*, la scienza e la poesia di tutti i tempi.

Se ciò è vero, mi sembra di fondamentale importanza che se ne acquisti chiara consapevolezza da chiunque voglia orientarsi nel problema della scienza, nel concetto della poesia e nello studio dei loro mutui rapporti, così come essi si pongono oggi.

* * *

Per quel concerne la scienza si è in generale disposti ad ammettere che si diano, sì, dei progressi, ma solo per l'approfondimento delle esperienze umane, con lo scavare cioè sempre più addentro nel solco delle esperienze sensibili e nello stabilire

relazioni del nostro pensiero con la realtà sperimentata.

Ebbene, no! questa proposizione, ch'era valevole ancora sino forse alla metà del sec. XIX, non è più vera almeno per la scienza degli ultimi 50 anni.

Per circa tre secoli il grande insegnamento di Galilei, di procedere alla investigazione dei fenomeni naturali *matematicamente* (egli diceva: *geometricamente*, perchè ancora la *geometria analitica* non era stata inventata e lo fu dopo, su dati galileiani, dal Fermat e dal Cartesio); per circa tre secoli, dicevo, quel metodo che Galilei chiamava *risolutivo e compositivo*, e ch'era un metodo non meramente *logico*, ma di tipo *matematico*, onde il calcolo doveva precedere e segnare la via, e il fisico poteva contentarsi indi di quelle che Galilei chiamava « sensate esperienze » — cioè di verificazioni sperimentali a posteriori, *già orientate e dirette dal calcolo* —; questo grande insegnamento, che era una prodigiosa anticipazione, è stato seguito quando sì e quando no, secondo l'opportunità e la convenienza.

Il più spesso, anzi, si è proceduto in senso inverso, col tanto celebrato *metodo induttivo*, che si contentava della *variazione delle circostanze* e ch'è stato erroneamente confuso col metodo galileiano. Esso era più familiare agli empiristi inglesi, sotto la guida di Bacone; il quale, proprio all'opposto di Galilei, per principio era avverso all'impiego della matematica nella scienza del reale.

Le scienze sperimentali furono addirittura denominate *scienze induttive* ut sic. E fu fatta persino la storia della scienza sotto il titolo di *Storia delle scienze induttive* (quella del Whewell, [1837] per es), dove si attribuisce all'*induzione* la gloria di tutte le scoperte.

Il ciclo perfetto, l'ideale del sapere scientifico, si fece consistere in un elevarsi progressivo, a piramide, da una base più o meno larga d'indagini sperimentali, che potevano procedere anche a caso, esser favorite dall'evento fortunato e giovarsi dell'intuito felice, fino su su alla formulazione matematica di una legge esatta.

In quest'ultima fase la matematica interveniva come a coronare — chiave architettonica — tutto un edificio di proposizioni già verificate, e più precisamente come *linguaggio* capace di esprimere nel modo più esatto ed *economico* le esperienze; anzi, meglio: le *costanze* rilevate, in che consistevano appunto le verità ottenute sperimentalmente, le cosiddette *leggi della natura*.

Questo modello, induttivo alla base e matematico alla cima, non basta più a rappresentare tutta la scienza. E se ancora può avere qualche applicazione, specie nei campi d'indagine meno progrediti, o per prime e sommarie approssimazioni, è oggi sostituito da uno schema che per semplicità dirò *rovesciato*, e ch'è di puro tipo *galileiano*: prima il calcolo matematico, poi la verifica.

Da circa 50 anni non si fa più una sola grande scoperta scientifica, che non sia stata anticipata in

calcoli matematici e poi verificata sperimentalmente: dalla teoria elettro-magnetica della luce, che intuì dal Faraday e formulata definitivamente dal Maxwell in equazioni che parvero scritte da un dio, attese 20 anni prima di poter essere confermata dalle esperienze dell'Hertz, e divenne il punto di partenza della nuova fisica e della nuova chimica; alla teoria cinetico-molecolare dei gas, alla radioattività, alla fisica dei quanti, alle teorie della relatività, alla novissima meccanica ondulatoria, ecc. ecc.

Se prima si diceva che i problemi astronomici erano « questions d'analyse », oggi si può dire che tutta la fisica e tutta la chimica, in ciò ch'esse possiedono di più vero, hanno acquistato un costrutto fondamentalmente matematico. Con questo: che neppure l'analisi classica basta più, specie là dove non è possibile di contare sulla regolarità dei fenomeni; e la matematica ha dovuto escogitare modelli nuovi: calcoli di probabilità e tavole statistiche, calcolo delle matrici, funzioni e serie di nuovo tipo (il Giorgi in una sua recente comunicazione al Seminario matematico di Roma ha adattato, per es., a taluni fenomeni elettrici, il modulo di certe sue *funzioni impulsive*, il Sobrero ha proposto un nuovo tipo d'*ipercomplessi* pei problemi dell'elasticità, ecc.); e infine ha dovuto affrontare risolutamente il problema del *discontinuo* e quanto meno operare con ipotesi assai più larghe e varie che non quella che sta a base delle equazioni funzionali, cioè l'ipotesi della *continuità*,

Si può immaginare che in fondo è la stessa cosa: se si muova dall'esperienza alla formulazione matematica o, inversamente, da questa a quella. Purchè le due vie s'incontrino, finiscono col coincidere.

Ma così non è, e per moltissime ragioni, delle quali accennerò solo tre.

La prima: che la matematica ha assunto un ufficio di *avanscoperta*. Non è più dunque soltanto un *linguaggio* — una « convenzione », secondo l'espressione del Poincaré, applicata alle diverse « metriche », e accolta con una certa fortuna anche in Italia —; ma esplica un suo peculiare, singolarissimo potere *euristico*. Non si tratta più invero, di tradurre *analiticamente* certi fatti fisici, ma di costruire modelli matematici che diventano essi stessi i fatti e le leggi, la materia prima, su cui il fisico si esercita e intorno a cui s'aggira coi suoi esperimenti, senza talvolta poterli nè verificare, nè abbandonare. Così è, ad esempio, della ipotesi che ridurrebbe anche la « massa » del protone — in modo analogo a quella dell'elettrone — a « carica elettrica », col risultato grandioso di ridurre la costituzione della cosiddetta materia a stati elettrici positivi e negativi; ipotesi questa che si regge solo assegnando al protone dimensioni teoriche di tale piccolezza, che nessun esperimento ci ha sinora confermata; e ipotesi ch'è d'altronde sconvolta dalla più recente scoperta dello *elettrone positivo* (Occhialini) o *positrone*, e da quella più recente ancora del *neutrone* del tutto privo di carica elettrica (Joliot e Curie).

I nuovi modelli matematici intanto, anche quando debbano venire in seguito modificati o sostituiti (com'è accaduto dei *quanti* del Planck per l'applicazione della relatività di Einstein; e dei « fotoni » di quest'ultimo per l'introduzione dei nuovi procedimenti della recentissima « meccanica ondulatoria » del De Broglie ed altri) si dimostrano un poderoso insurrogabile strumento d'indagine, il quale costringe la realtà a rivelarsi in modi assolutamente insospettati. Tali ad esempio, le radiazioni, visibili e invisibili, i raggi alfa, beta e gamma, la disintegrazione degli atomi, ma persino la scoperta di nuovi elementi chimici, fra cui basti ricordare, fra i tanti, l'hafnium con 72 elettroni, ritrovato dal Moseley in base a una semplicissima illazione soltanto numerica sulla scala di Mendeléeff.

La seconda: che solo matematicamente sono considerabili gli *ordini di grandezze* di cui la scienza moderna si serve e che vanno dal milione di anni luce, come unità di misura astronomica, dove ogni minuto secondo importa ca. 300 mila chilometri; alla più piccola unità di misura oggi applicata nella fisica intratomica e ch'è di un decimilionesimo di millimetro. Già la teoria cinetico-molecolare dei gas ci aveva condotti a calcolare, per esempio, il numero di molecole contenute in un cm.^3 d'aria con un 4 seguito da 19 zeri; e a stabilire che ogni particella molecolare nel suo « cammino medio libero » urta in media 5 milioni di altre particelle al secondo. Ma toccava alla fisica intratomica di riprodurre in trilionesimi di millimetro, cioè in una

scala irrapresentabile alla nostra stessa immaginazione, lontananze astronomiche nell'interno di un solo atomo, Qui senza un calcolo *preventivo* dell'ordine di grandezze che più si approssimi al risultato da osservare, molte esperienze non avrebbero senso.

La terza: che le *verificazioni sperimentali* consecutive ai calcoli non giungono più al fenomeno in se stesso. Tutte le nostre verificazioni sono oggi in primo luogo *indirette* e *mediate* (comportamento chimico, radiazioni visibili e invisibili, capacità degli atomi di emettere o di assorbire certe qualità di luce, e quindi possibilità di dati rilievi spettroscopici, effetti elettromagnetici, fotoelettrici, acustici, ecc.). Esse in secondo luogo modificano il fenomeno nell'atto stesso che l'osservano. E in conclusione le verificazioni non sono assolutamente identificabili, nè per ordine di grandezza, nè per qualità, col fenomeno nel suo effettivo modo di prodursi, il quale non si lascia sorprendere direttamente in alcun modo dalle nostre sensazioni e percezioni. Basti d'altronde riflettere che a noi manca totalmente il senso elettrico, e che siamo nella impossibilità di percepire direttamente e distinguere cariche positive e negative, per accorgerci che ne giudichiamo solo indirettamente da effetti meccanici, termici, ottici e sempre per via di congetture.

E non soltanto i fenomeni che noi riusciamo a cogliere non sono affatto il fenomeno; non soltanto questo rimane inaccessibile ai nostri sensi ancorchè armati dei più poderosi strumenti di osservazione

diretta; il fenomeno in sè non è raffigurabile neppure alla nostra più accesa fantasia. Basti pensare, che per dare al nucleo le dimensioni di un granello di sabbia dovremmo potere ingrandire un pallino di piombo quanto tutto il globo terracqueo; che per rendere l'elettrone accessibile ai nostri più potenti microscopi, dovremmo in proporzione potere ingrandire i più piccoli microbi, da cui siamo avviluppati a miliardi di miliardi, sino a farne dei mostri della lunghezza di 100 metri, a petto dei quali noi, conservando le dimensioni nostre, assumeremmo le proporzioni che un moscerino ha rispetto a noi. Eppure anche in tal caso il nucleo dell'atomo, per essere qualche migliaio di volte più piccolo dell'elettrone, rimarrebbe invisibile.

Questo che ho qui ricordato non vale solo per il mondo fisico e specialmente atomico; ma più ancora per il mondo organico, infinitamente più complesso del primo.

Chi consideri qual « sistema biologico » incredibilmente ricco di elementi costitutivi e di funzioni complicate è, ad esempio, la sola gemma, cioè l'embrione, di un chicco di grano, che è poi la duentesima parte del peso del chicco; e tutto quel che vi s'addensa dentro di proteine, di sali plastici (calcio, fosforo, magnesio, ecc.), di vitamine, di enzimi o fermenti di varia natura (amilacea, proteina, lipasica), e quasi ciò non bastasse di sali catalitici (ferro, manganese, zinco, iodio), i quali ultimi, per la loro entità ultramicroscopica non dosabile, detti *gl'infinitamente piccoli*, esercitano tuttavia

con la sola loro presenza un ufficio capitale per l'integrità e continuità della vita, tanto che questa potrebbe essere arrestata per la mancanza o insufficienza anche di un solo di questi imponderabili...; chi tutto ciò ed altro ancora consideri, si troverà davanti a voragini, che si spalancano ad ogni frazione infinitesimale di mondo, senza che noi vi possiamo penetrare nè coi nostri sensi, nè colla nostra immaginazione.

Ed infine, chi voglia dire che tutto questo vale sì pel mondo inorganico e organico, ma non vale per quell'« interno di mondo » che è la nostra psiche, e ch'è altrimenti detto il mondo interiore; rifletta bene che proprio tutta la nostra psicologia non potrà non risentire del nostro sapere intorno agli ultimi elementi organici, chimici e fisici di cui noi siamo costituiti; e attende già di essere rifatta, forse da cima a fondo, alla stregua delle novissime conquiste della scienza. E già lo studio delle radiazioni umane sta per diventare, di empirico, scientifico.

* * *

Il risultato delle accennate trasformazioni e avanzate del nostro sapere, delle quali la scienza di mezzo secolo fa non ebbe neanche il sospetto, si fa sentire molto lontano, ancorchè non sia ancora generalmente avvertito.

A mio giudizio, poi le mutazioni più profonde prodotte dalla scienza recentissima, non sono quelle

più appariscenti, che si possono concretare anche in effetti pratici, come l'impiego divenuto corrente della radioattività o la disintegrazione di atomi e la fabbricazione artificiale di elementi. Le mutazioni più essenziali operano, si ripercuotono, reinfluiscono sulla stessa mente umana e sui problemi che la riguardano.

Se i nostri sensi, le nostre rappresentazioni, la nostra immaginazione, il nostro linguaggio non stanno più in alcun diretto nè adeguato rapporto con l'oggetto del nostro sapere; se solo matematicamente, cioè per via di simboli e algoritmi, noi penetriamo in un mondo altrimenti impervio; se tra l'evento in sè e noi dobbiamo interporre le più artificiose e complicate operazioni per far sì che talune reazioni a dati nostri stimoli, si *rendano macroscopicamente* accessibili a dei dispositivi di nostra invenzione, per il cui tramite giungano, e modificate, ai nostri sensi; le conseguenze sono incalcolabili in primissimo luogo per il giudizio che noi dobbiamo fare della mente umana. Maraviglia come ciò non sia stato finora affatto inteso.

Le immagini e idee che noi continuiamo a farci del mondo, anzi di quelle sezioni, di quegli scomparti di mondo che riusciamo a isolare, a ridurre alla nostra portata, e a raggruppare in quegli *insiemi* relativamente stabili e coerenti che chiamiamo le nostre esperienze; tutto il nostro modo di contrassegnare siffatte esperienze con parole, di descriverle, di concettualizzarle; la nostra stessa fantasia che vuol rielaborare a suo modo quei dati del-

l'esperienza cosiddetta obbiettiva, e liberarsene in un superamento poetico; tutte queste operazioni mentali poggiano unicamente su funzioni macroscopiche dei nostri sensi, le quali restano appese e sospese alla superficie apparente di un accadere intrinsecamente inaccessibile. Rispetto al vero accadere le nostre funzioni psichiche d'ordine teoretico sono innanzi tutto irrimediabilmente *simboliche*; ma anche come tali non danno che delle lontanissime approssimazioni, umane troppo umane, e, comunque le si migliorino, sempre troppo grossolane, troppo impari, troppo imperfette, troppo e quantitativamente e qualitativamente parziali e insufficienti.

Neppure la più fervida e audace immaginazione — sì per la nostra costituzione psico-fisica e sì per la nostra educazione mentale ultra-millenaria — può tener dietro ai calcoli della meccanica celeste e della fisica matematica: che siano applicati a misurare quei « fiumi di astri », quei giganteschi « sciami celesti », composti, ciascuno, di milioni di soli, che appena da Halley in poi abbiamo cominciato ad osservare nei loro spostamenti di stelle non più fisse, verso direzioni misteriose, che rimarranno a noi eternamente ignote; ovvero siano applicati a calcolare la propagazione, inarrivabile neanche col pensiero, di quei « torrenti di elettroni » che chiamiamo raggi catodici; o al turbinio di un solo elettrone nelle orbite interne di un atomo, alle cui traiettorie il modello matematico più adatto è sembrato « il principio d'indeterminazione ». Forse

bisognerà educarci mentalmente a una forma d'intuizione nuova; ma oltre certi limiti psicofisici non si potrà andare.

Tacciono i nostri sensi e tace anche il nostro linguaggio. Nella scienza contemporanea tutte le nostre parole non hanno più nulla da dire, non significano più nulla. Tutta la nostra grammatica e sintassi, tutta la nostra logica di concetti espressi con parole, non vi trovano alcun impiego, non vi compiono alcun ufficio; laddove una sola formula matematica, un simbolo, un algoritmo, un'« equazione di mondo » penetra, contrassegna, esprime, si adegua e ci conduce, se non alla comprensione, al comando della realtà. Se non conosciamo il vero, siamo *nel* vero; ma questo dobbiamo alla matematica, non al vocabolario, nè alla grammatica.

In special modo tutta quella boriosa logica aristotelico-scolastica, deduttiva e induttiva, che si profonde ancora nell'edificare gerarchie di concetti, per generi prossimi e differenze specifiche; quella logica inculcata ancora nelle scuole e che culmina nella spassosa scoperta, che se tutti gli uomini sono mortali e Pietro è un uomo, anche Pietro è mortale; tutta quella presuntuosa ontologia, che rappresenta sempre sotto i più diversi travestimenti lo stesso arbitrario postulato: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*; tutta quella forma mentis insomma, arcaica nei suoi fondamenti e fuori traccia nei suoi sviluppi ipertrofici quanto inutili, compiuti più volentieri in nome della filosofia, nei montagnosi sistemi filosofici di vec-

chio stile, non serve più a nulla, è un grande mulino a vento che macina a vuoto.

Il problema della conoscenza è fundamentalmente spostato e radicalmente mutato; poichè su tutti i problemi gnoseologici tradizionali sovrasta il problema dei problemi: come e perchè l'algoritmo matematico ci fa giungere così addentro nella struttura del mondo e nell'accadere naturale? perchè esso ha una sua presa più sottile e più sicura sul reale, di quanto non ne abbiano nè sensi, nè intelletto, nè fantasia, nè ragione?

Intanto questo può già dirsi, che esso è un organismo di pensiero e di espressione estremamente più complesso e variabile, sottile e preciso, e come tale più capace di adeguarsi alle esperienze, che non il povero guscio semirigido del linguaggio comune e letterario.

Chè se dalla funzione risaliamo all'organo, il risultato più rivoluzionario del processo scientifico, quale s'è venuto configurando e organizzando in special modo negli ultimi trent'anni, è proprio questo: che noi dobbiamo riproporci ex novo e ab imis lo studio della mente umana, delle sue funzioni e dei suoi poteri.

Constatazione certo inquietante, ma inevitabile. La nuova filosofia comincia da qui. D'altronde ogni nuova filosofia nella storia del pensiero ha ricominciato ogni volta da un riesame dell'*uomo interiore* (Socrate, S. Agostino, Cartesio, Kant).

* * *

Prima di passare alla poesia, desidero ancora aggiungere qualche altra riflessione concernente la funzione del linguaggio.

Il nostro linguaggio è lo specchio più fedele della formazione storica dei nostri processi mentali: conoscitivi e pratici, teoretici e assiologici, dianoetici ed etici, realistici e fantastici. Esso ritiene le tracce delle successive fasi per le quali il nostro pensiero è passato; e registra come in tante stratificazioni le sue progressive rettificazioni e aggiunte. Nulla di assoluto e di definitivo è perciò in esso. La sua struttura, oltre che esser legata a profonde ragioni psicofisiche, in gran parte oscure, tenta di adattarsi come può, il più spesso sotto l'impellenza di esigenze pratiche, a complessi di esperienze, le cui configurazioni e proprietà noi riusciamo in qualche modo a stabilizzare e ad approfondire. Più libere movenze ha il linguaggio nello esprimere le nostre reazioni emotive, sentimentali, volitive, concomitanti con le esperienze stesse. Ed è forse da credere, che la prima forma di linguaggio siano state le interiezioni.

Ora il più cospicuo armamentario costruttivo del nostro linguaggio d'indoeuropei si compone di *sostantivi* e di *verbi*. Noi contrassegniamo ogni esperienza o gruppo di esperienze con un *nome* e descriviamo l'accadere, cioè il farsi e modificarsi dell'esperienze, con un *verbo*.

Sulla falsariga di questa struttura del linguaggio,

noi ci siamo formata tutta una filosofia verbale ingenua e spicciola, un'ontologia sintattica, in cui parole e cose non solo si corrispondono, ma si equivalgono, s'intercambiano, si surrogano a vicenda, col risultato di rinchiuderci in quella che io uso chiamare « interpretazione grammaticale del mondo ».

Noi diamo, ontologicamente parlando, un soggetto alle nostre esperienze, che poi son tutte semplicemente *gruppi di relazioni* sperimentate, perchè parlando diamo un soggetto alle nostre proposizioni; e scomponiamo e ricomponiamo l'accadere naturale e storico, il modificarsi e il mutuo comportarsi di tutti questi soggetti, descrivendone l'agire e il patire nel solo modo che può essere indicato dai nostri verbi e dalla loro flessione. Ed ecco com'è, che quei gruppi di esperienze, cioè di relazioni, che noi riusciamo ad associare e a conglomerare intorno a un soggetto, se ed in quanto riusciamo a costituirne degli « insieme » di relativa omogeneità e costanza, diventano altrettante entità fisse, quasi omuncoli o mostri dotati di una loro individuazione definita: l'« io », la « natura », la « Società umana », il « Medioevo », la « Riforma », la « Controriforma », la « Rivoluzione francese », ecc.

Che tutto ciò obbedisca a un bisogno, a una certa economia mentale, e compia un ufficio utile, sì perchè ci aiuta a concettualizzare le esperienze e sì perchè è il miglior veicolo per comunicarle, non può esser posto affattissimo in dubbio. Ma che il linguaggio col suo processo ontologizzante debba es-

sere il *fato* dell'intelletto umano e costituire l'alfa e l'omega della scienza e della filosofia, questo poi no.

Già Bacone metteva in guardia contro gl'*idola tribus* e gl'*idola fori* (ed è questa forse la gemma più preziosa della sua esplorazione dell'intelletto umano). Oggi poi la scienza è evasa addirittura dalla grammatica e dalla sintassi e solo a questo patto s'è costituita ed ha progredito da Galilei fino ai nostri giorni. Noi possediamo, insomma, questa grande formidabile esperienza storica — prova e controprova —: che fino a quando si è rimasti sostanzialmente fermi all'interpretazione grammaticale del mondo col rigare sempre nello stesso solco di Aristotele, delle sue « forme » e della sua logica, la scienza fu impossibile — e per ben venti secoli —; e che solo quando il pensiero umano cambiò strada, si sottrasse cioè per un miracoloso istinto al dispotismo inconcludente della parola e della logica verbale, e seguendo la divinazione di Leonardo fece passare la scienza « per le matematiche dimostrazioni », e col metodo di Galilei acquistò la certezza trionfale del potere euristico della matematica, solo allora la scienza cominciò. Infine è proprio in questo portentoso Novecento, quando cioè il metodo galileiano s'è definitivamente e universalmente affermato, che la scienza ha potuto realizzare le più sorprendenti e inattese scoperte e conquiste, di là da ogni immaginabilità. Si compie così un ciclo estremamente interessante dell'evoluzione del linguaggio umano sotto il

riguardo teoretico. Essa evoluzione procede dal più rozzo *ontologismo verbale*, ch'è l'ingenua ammissione di una tal quale identità, e quanto meno d'una corrispondenza sostantiva, provvidenziale, tra la parola e la cosa significata, per giungere all'odierno detronizzamento della parola dal suo millenario soglio teoretico,

L'ontologismo verbale è la prima e più rozza delle filosofie, ma persiste anche nei travestimenti e paludamenti della filosofia più pomposa ed evoluta. Oggi è soppiantato interamente da un certo ontologismo matematico, ancora assai misterioso nelle sue intime scaturigini, ma che si rivela inattesa-mente fecondo di utili risultati. Rimane a spiegare, di qual natura sia la più stretta relazione che evidentemente passa tra i simboli e algoritmi matematici e un certo accadere reale.

* * *

La deposizione della parola dal suo millenario trono ontologico lascia intatto l'ufficio della parola nel mondo dei valori umani.

Creazione tutta umana il mondo dei valori, funzione tutta umana la simbologia verbale, i due momenti, creativo ed espressivo, sono nativamente connessi, congeniali, solidali e complementari; vivono in perfetta simbiosi, s'integrano e rafforzano mutuamente, si potenziano ed esaltano funzionalmente, senza limiti assegnabili. Qui la parola ridiventa « verbo », « lógos ». La realtà, il mondo,

non è più una quantità data. Siamo già nei regni sconfinati della poesia, dove non tramonta mai il sole vivificatore e fecondatore dello spirito umano. Regni che non bisogna neppure misurare solamente dalla funzione della parola. E ciò per due buoni motivi: il primo che i mezzi espressivi sono molteplici — come le varie arti dimostrano —; il secondo che la poesia non nasce soltanto col mezzo di espressione, quale che esso sia, ma da funzioni, da generatrici più profonde e misteriose, e precisamente dalla stessa *attività creatrice dei valori umani*.

È a queste generatrici che bisogna risalire, se vogliamo riconoscere meglio il processo della poesia nel nostro tempo, in tutti i suoi sconfinati domini.

I Greci che furono creatori originali di valori umani ancora vivi, ebbero chiarissima l'idea di un'attività poetica non tradotta soltanto in poesia parlata e cantata. E Aristotele in questo sì « maestro di color sanno », dette una teoria del *noûs poieticós*, ch'è fino ad oggi la migliore. *Noûs poieticós*: mente capace di *porre in essere, di creare, poiéin*, conferire realtà a creazioni tutte e soltanto umane; attività eminente, dunque, e culminazione sintetica di tutte le potenze costruttive dello spirito umano.

Visto in relazione a questa più profonda generatrice, già tutto il mondo dei valori umani ci appare come un'immensa continua crescente opera di poesia — o che assuma funzione di religione o di

politica, di filosofia o d'arte, di economia o di tecnica —.

In tutto questo mondo più propriamente, più intimamente umano, non è possibile dire dove la poesia — funzione eminentemente soggettiva — finisca e la realtà oggettiva cominci: e ciò tutte le volte che ci troviamo in presenza di realtà spirituali, le quali un momento prima non c'erano e che a un momento dato sbocciano da una operazione originalmente nostra, dotate di un proprio contenuto di vita e di valore, di una loro virtù espansiva e, il più spesso, di fecondità rispetto a nuove realtà umane, a nuovi valori intimamente e socialmente vissuti e attuati.

In questo regno senza frontiere la *técne* si colora di arte e la stessa *areté* diventa tecnica e poesia della vita, e il genio morale s'incontra col genio religioso, politico, poetico propriamente detto, artistico, tecnico, anche nel senso più comune; e l'uomo di Stato dà la mano al santo, il poeta all'inventore.

All'inventore, precisamente, poeta anch'egli; anch'egli suscitatore, evocatore prepotente di realtà tutte e soltanto umane, che rampollano dal medesimo *noûs poieticós*, dalla stessa matrice spirituale onde sono usciti il mondo di Dante e le fiabe dell'Ariosto.

Quando il mezzo espressivo di un valore umano è la parola, allora il poeta non l'adopera più nel suo significato convenzionale, consolidato nell'uso, ma la rifonde nel crogiolo infuocato del suo spirito

colla stessa sostanza poetica in formazione e la ricrea, come in una nuova incarnazione del *lógos*, con nuove ed inattese significazioni,

Leopardi ci ha comunicato fra le sue riflessioni estetiche questa sua esperienza di poeta che restituisce, riporta la funzione della parola al suo momento originario e originale. Il poeta — egli diceva, con una formula che Vico gli avrebbe invidiata — « riconduce nella parola il sensibile, il particolare, il concreto, *ne fa un'altra volta quale era alle origini, una creazione nuova* ». Questa esperienza limpidissima, genuina, ch'è del vero poeta, conferma il mio assunto: che la sede propria della vita della parola e del suo ufficio essenziale — la sua vera apoteosi — è il mondo dei valori umani.

Ma la poesia significata con parole non è, come dicevo, che una delle funzioni poetiche dello spirito umano. Questo crea poeticamente anche un'architettura sociale e politica, un nuovo « tipo d'ordine », umano, un nuovo algoritmo matematico (poichè anche il matematico che crea nuovi modelli di pensiero è un poeta), un nuovo congegno fisico, un nuovo sistema agricolo o industriale. Poesia anche questa, quand'è creazione.

* * *

Nuovo il processo della scienza, nuovo e smisuratamente più ampio e potente il processo della poesia; e non solo della poesia parlata o comunque

effigiata o espressa, ma anche della poesia creatrice, nel senso più largo, di nuove realtà.

In relazione alla scienza del Novecento, la poesia che io chiamo del Novecento non è più solo quella intesa nel senso tradizionale, ma va considerata sotto nuove luci. Infatti a riesaminare tutte le operazioni di natura poetica, nel quadro generale delle attività spirituali, così come s'è venuto disegnando e trasformando soprattutto per le rivelazioni e conquiste della scienza, nuove posizioni si chiariscono; e specialmente questa: che la funzione della poesia, come processo, va oltre tutti i modelli tradizionali. Ed è quel che disorienta oggi i poeti.

In primo luogo è assurdo pensare che tra teoria e poesia possa esserci un distacco così radicale e totale, che la poesia non abbia a risentire in nulla il contraccolpo dei rivolgimenti della teoria.

Quando tutto il mondo intorno muta, quando muta principalmente anche il sapere nostro del mondo, questo è pure un valore umano che influisce sull'intera economia degli umani valori.

Tanto vero che il poeta, il quale oggi si rifiuti di risentire, nella sua impostazione fantastica, delle nuove concezioni circa gli elementi del mondo e il mondo stesso, che la scienza viene rifacendo dalle fondamenta; ebbene, quel poeta non separa neppure egli poesia da teoria, non si dissocia dalla scienza, ma si attiene ancora, rimane cioè fedele, a una teoria del mondo più antiquata, anzi addirittura arcaica. Egli è rimasto al geocentrismo e al-

l'antropocentrismo, all'ilozoismo ed all'antropomorfismo. Anzi vi aderisce a tal punto, da aver fatto addirittura la teoria di questa sua adesione: « il poeta deve animare le cose », « il poeta deve far vivere le cose », « il poeta deve personificare... » (le famose ipotiposi e prosopopee, residui del più antico animismo, non sono per anche scomparsi nè dalla retorica nè dall'uso poetico). E in conclusione: quei pochi che vogliono ignorare il più moderno realismo scientifico, somigliano a coloro che rifiutano di seguire la moda, ma in fondo seguono anch'essi una moda, quella di ieri o d'avantieri.

Di contro a ciò abbiamo il grande insegnamento ed esempio di Dante, il quale mise la propria fantasia al corrente con la più progredita scienza del suo tempo (il tomismo era scienza d'avanguardia) e ne fece sostanza poetica, ne sentì cioè il pieno valore umano; poichè parlare nel secolo di Dante di forme sostanziali o entelechie, di principi formali, di atto e di potenza, era esattamente come discorrere oggi di nuclei e d'elettroni, di carica elettrica positiva e negativa.

In secondo luogo — e questo conta di più — sullo stesso piano dell'immaginazione rappresentatrice la scienza ha superato la poesia.

L'incapacità in cui ci troviamo, come ho accennato in principio, di tener dietro con le nostre rappresentazioni, e persino coi voli più disperati della nostra fantasia, alle misurazioni matematiche del più grande e del più piccolo ordine; questa inca-

pacità dimostra solo, che la nostra attività rappresentativa, confinata tra percezioni macroscopiche le più grossolane e false, educata per millenni e millenni agli ordini di grandezze scandite dai nostri sensi specifici, non è preparata ad acquistare il nuovo senso cosmico dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo; e più specialmente a concepire *l'infinito nel finito*. Situazione non tuttavia fatale, nè definitiva, questa. Quanto più filtrerà nelle menti la nuova cognizione scientifica del reale, tanto più si trasfigurerà dall'intimo tutta la nostra poesia. Quando tutti gli elementi strutturali del mondo conosciuto saranno rinnovati, anche le costruzioni del mondo poetico si rinnoveranno.

Il che non vuol dire affatto che i poeti debbano cantare l'atomo o l'elettrone, come qualcuno ha tentato. Ma non è ammissibile che essi non avvertano la sperequazione che oggi esiste tra il loro piano poetico e la realtà scientifica, e che non sentano di dover rieducare la fantasia a un possesso più pieno, più vero del mondo. Con vantaggio, d'altronde; perchè la più penetrante potenza e ricchezza della scienza non potrà che rendere più potente e ricca la fantasia stessa; mentre un sapere povero si accompagna a una fantasia povera.

Questa ovvia constatazione generale trova infine la sua più profonda ragione nell'analisi da noi fatta della percezione sensibile e della struttura logico categorica che abbiamo ritrovato in essa; via di reciproca compenetrazione fra il piano sensibile e l'intellettuale e quindi anche il fantastico. (Cfr. *V. D.*).

In terzo luogo — e questo è ancora più critico — la poesia dei nostri tempi è in concorrenza con gli sviluppi tropicali di funzioni essenzialmente poetiche, cioè creatrici, che si estrinsecano fuori dei quadri della poesia tradizionale e generano valori più ricchi di vita e più fecondi di realtà.

L'uomo moderno, tutto proteso verso la conquista e la trasfigurazione del mondo in senso umano, è impegnato in questa grandiosa impresa di superamento, con tutte le risorse del suo spirito: risorse teoretiche e poetiche (nel significato più ampio), scientifiche e fantastiche.

In questa più ampia sintesi di funzioni le due coppie di termini: sapere-potere della scienza, e sognare-creare della poesia, si mescolano e si fondono in un ciclo superiore, dove il sapere scientifico aiuta a sognare, e viceversa il sognare schiude aditi al sapere; e dove il potere della scienza aiuta a creare fantasticamente; e viceversa la fantasia soccorre e corrobora il potere scientifico e tecnico. Nella più alta e intrinseca unificazione di processi spirituali che ne risulta e ch'è tutta propria del nostro secolo, non c'è più soltanto la scienza da una parte e la poesia dall'altra; ma tutta la spiritualità umana dispiega ogni sua capacità dominatrice e creatrice, assistita dall'unità fondamentale di tutti i coefficienti, di tutte le potenze, di tutti i mezzi, onde il mondo dei valori umani nasce e si sostituisce alla realtà obbiettivamente data.

Vincere tutte le dipendenze obbiettive, abolire limiti, convertire rapporti di subordinazione in rap-

porti di comando, suscitare da un mondo inerte od ostile realtà umane originali, cui neppure la natura giunge, avvincere tutta la realtà data — la natura e la storia — al carro trionfale sempre più veloce del divenire umano: questa, sì, è la grande battaglia del genio dell'uomo, ma più specialmente del nostro tempo, di questo Novecento, che ha slargato smisuratamente tutti i quadri delle sue attività creatrici e fuse insieme la sua scienza e la sua poesia.

« Io ti darò un piccolissimo apparecchio magico, col quale tu potrai a un tuo comando ascoltare da ogni punto del mondo tutte le voci del mondo e diffondere la tua voce in ogni più riposto angolo del mondo ». Quale fantasia di poeta ha potuto mai eguagliare nella sfera dell'irreale, questa stupenda realtà che dobbiamo al principe dei poeti del nostro tempo, a Guglielmo Marconi?

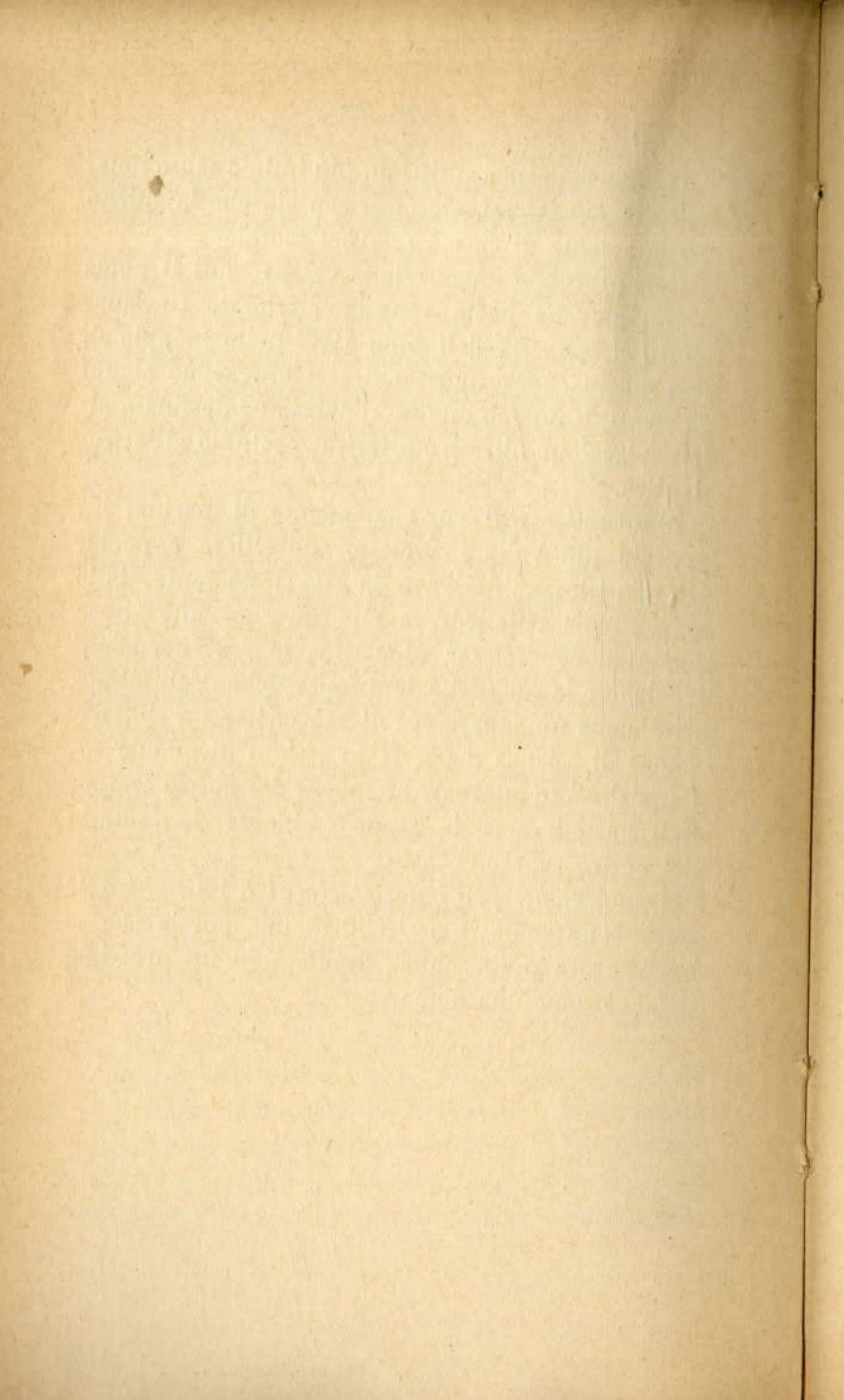
Ora io non penso menomamente di svalutare, ciò dicendo, la poesia della sensibilità e del sentimento, l'opera dei più squisiti distillatori ed espressioni di esperienze soggettive e di valori interiori. Anche questi sono motivi eterni dell'animo umano. Ma vorrei far considerare che accanto ed oltre a ciò, evvi nel mondo moderno tutto un rigoglio straordinariamente vivo di poesia in azione, uno sviluppo tipicamente moderno di quel *noūs poieticós*, ch'è tutto impegnato in conquiste e realizzazioni spirituali essenzialmente poetiche, vòlte all'incremento del mondo dei valori umani, al continuo superamento della realtà naturalmente e storicamente

data, affinchè essa acquisti un più intimo senso umano, una più stretta aderenza con ciò che lo spirito sovrano sente di sè e vuole nel mondo.

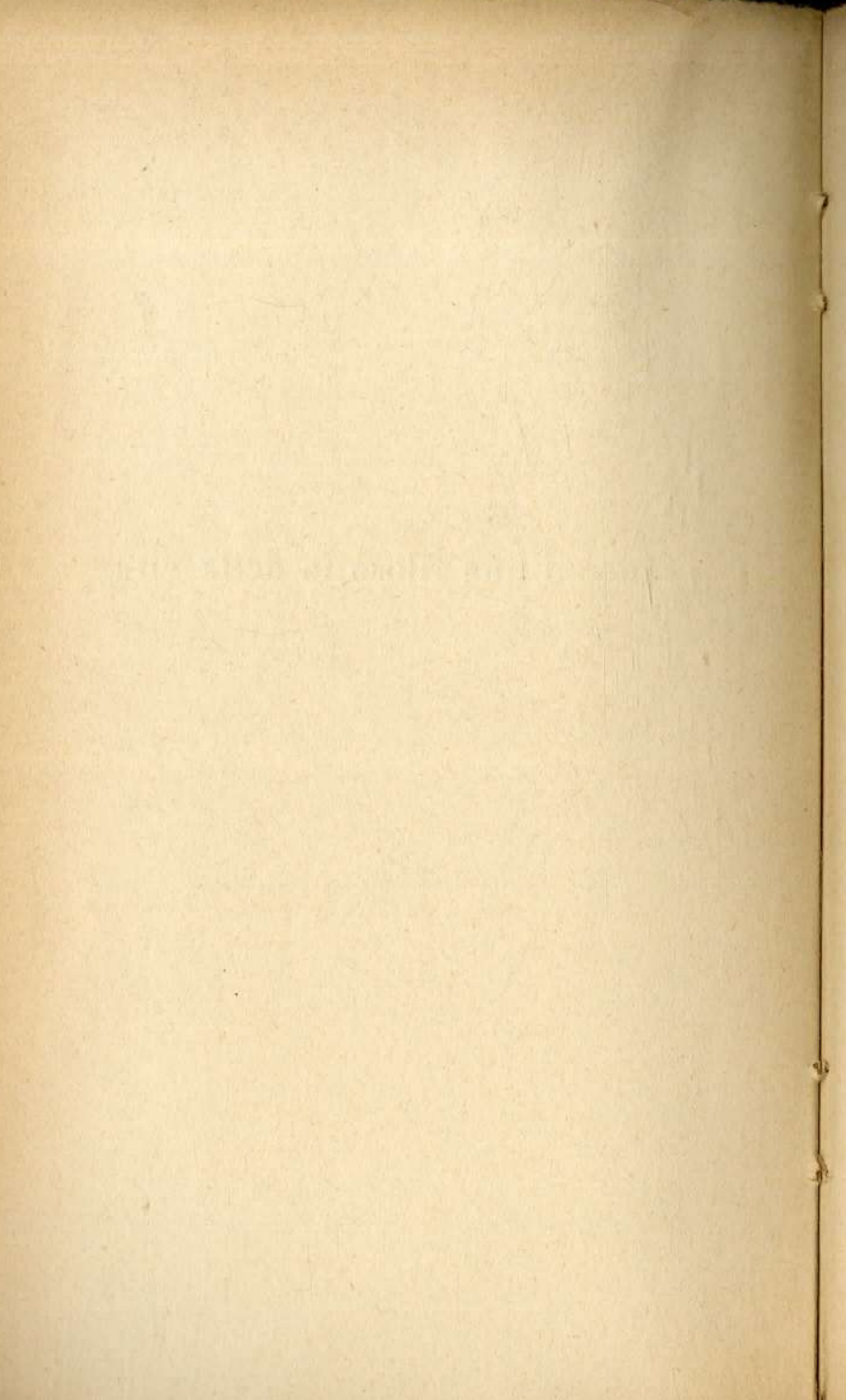
Con profonda commozione registro qui il nome di un giovane poeta veneziano Giorgio Cicogna, morto il 3 agosto dell'anno 1932 nello scoppio di una officina a Torino, mentre si provavano alcuni elementi di un suo motore d'aviazione destinato alla navigazione ultrastratosferica, preludio all'astronautica.

Matematico e fisico, comandante di marina, inventore più volte brevettato, novelliere e poeta, Giorgio Cicogna derivava da una stessa fonte, dallo stesso nous poieticós, e riportava ad uno stesso piano di concretezza obbiettiva le sue invenzioni tecniche e le sue invenzioni fantastiche. Egli mi appare come un superatore di categorie e un sintetizzatore di scienza e poesia in visioni di mondo sostanzialmente adeguate al sapere del nostro tempo. Egli possedeva, e in grado eminente, la fantasia del nostro sapere.

I suoi *Canti per i nostri giorni* e i *Ciechi e le stelle* sono come il preludio di una poesia che se oggi ancora poco suona, squillerà in un prossimo domani come una diana.



Linee d'una filosofia della vita



LINEE D'UNA FILOSOFIA DELLA VITA

Tre sono le massime direttrici nelle quali oggi si svolge il movimento filosofico mondiale: « l'Idealismo », il « Fenomenismo », il « Realismo ».

La prima è dominata dalla premessa dell'« Idealismo » o « Soggettivismo Assoluto », che riduce il mondo a « pensiero-pensato », e come tale a emanazione, creazione, funzione dipendente del « pensiero-pensante ». Gl'« idealisti » più critici, pur procedendo da siffatta premessa (Lachelier, Hamelin, James, Bergson, ecc.), si sono sforzati di riprendere, sì, in un modo purchessia il perduto contatto con un qualche universo oggettivo, cominciando dal fare del pensiero una « realtà oggettiva ». Ma partendo dall'assoluto « immanentismo » dell'esperienza, ogni loro conato per passare dal « pensare » all'« essere », e per conoscere di là dal pensiero un quid che per definizione, al di là dell'esser pensato non esiste, si è avviluppato in continue contraddizioni con una impotenza manifesta.

La seconda è dominata dalla premessa del « Fenomenismo », che accetta l'universo soggettivo e og-

gettivo come una serie di « presentazioni », alle quali è necessario attenersi esclusivamente, ed oltre le quali o si nega l'esistenza di ogni altra realtà (« fenomenismo assoluto »), o si dichiara a priori vana qualsiasi ricerca (« agnosticismo », « scientismo », « scetticismo », ecc.). Questo movimento, che da tre secoli ha al suo attivo le fruttuose conquiste della scienza, si svolge per intero sulla creduta terraferma dell'« esperienza sensoriale », giudicata bastevole a sè stessa, ancorchè isolata totalmente da qualsiasi correlazione con un « essere in sè ». Se non che per effetto di questo divorzio tra l'universo di sole « apparenze » (« fenomeni ») e un ipotetico o negato universo di « essenze » (« noumeni »), l'esperienza rimane svuotata di qualsiasi significato ed esclusa da ogni possibilità fin di « relazioni sperimentali » con una realtà più profonda; è in altri termini ridotta a una scenologia o simbologia insensata, a un estetismo fatuo, o, nel caso di più brillante riuscita dell'indagine scientifica, a un « prontuario di misure », esatte o approssimate, non si sa di che.

Le due premesse anzidette sono entrambe aprioristiche e indimostrabili. Esse mutilano il problema nell'atto stesso di porlo.

Tanto l'« idealismo » che muove oggi alla ricerca del reale senza poterlo più trovare e si estenua in un titanismo solitario, folle e inconsistente, quanto il « fenomenismo », che si costituisce da sè prigioniero di tutte le contingenze e si preclude da sè la via a ogni intendimento della stessa realtà speri-

mentata; sopprimono arbitrariamente una « componente di fatto » di ogni esperienza, la « localizzazione », il suo « senso vettoriale » o « riferimento realistico », spontaneo, incoercibile e inestirpabile, quella che io chiamo: « dimensione trascendentale » dell'esperienza, sia essa soggettivamente od oggettivamente orientata; e con ciò eliminano a priori il problema stesso del « valore ontologico » della esperienza. Per effetto di questa arbitraria amputazione, l'« Idealismo » ci dà Soggetto senza mondo, e il « Fenomenismo » un mondo senza Soggetto.

Contro le due direttrici idealistiche e fenomenistiche e le loro derivazioni e degenerazioni parassite, risorge da una parte il « Realismo » platonico-aristotelico scolastico, naturalmente armato di nuovi poteri critici e di insegnamenti storici; e si leva inoltre in Italia, e non da oggi soltanto, una filosofia che appartiene, sì, al « Realismo », ma ha una sua impostazione e sue premesse critiche e scientifiche indipendenti.

Essa è stata chiamata « filosofia dell'esperienza e dell'assoluto », « filosofia dell'esperienza critica e trascendentale », « metafisica delle esperienze », « metafisica sperimentale », « metafisica del fatto empirico », « realismo critico », « neo-realismo », « super-realismo ».

Questa filosofia non parte nè dal « soggetto », come l'« Idealismo », nè dall'« oggetto », come il « Fenomenismo », nè infine dal concetto di « ente », come il « Realismo peripatetico-scolastico »;

ma dall'« esperienza », quale « posizione assoluta ». Essa ricolloca e rifonde nell'esperienza, accanto ai suoi termini noti e dati certi, tutte le sue « incognite », e ridà così all'immanenza la sua più intima insopprimibile misteriosità; accetta tutto il fenomeno, lo esplora, lo sviscera, lo approfondisce fino all'estremo limite del possibile (dunque: necessità della « scienza »!), ma non lo disintegra dal suo ordito e contesto inaccessibile, sol perchè è inaccessibile, nè lo riduce a sola apparenza, bensì lo vive come espressione, segno, indice, simbolo dell'« in sè » (e dunque necessità continua della « metafisica »!); critica i poteri della mente e ne relativizza le strutture logiche e categoriche, ma non ne trae conseguenze scettiche e rinunciatricie, anzi avvertimenti di un più prudente impiego e stimoli a ogni possibile miglioramento strumentale, cioè della « tecnica del pensare »; dichiara tanto il « soggetto », quanto l'« oggetto » psicologicamente ed empiricamente vissuti « costruzioni secondarie », derivate parziali, integrazioni provvisorie e continuamente revidibili; postula infine, oltre tutta l'esperienza sì oggettiva, che soggettiva, reale o possibile, uno « sfondo noumenale trascendente », che soverchia ogni nostro pensiero, non si esaurisce in nessuna esperienza particolare, eppur tuttavia incide, incide sempre in qualche modo nelle « relazioni sperimentate », (tutta l'esperienza ha una « struttura relazionale »!) e vi risponde in un ricambio attivo, affermativamente e negativamente,

alle nostre inchieste, ai nostri esperimenti, stimoli, propositi, piani di vita.

L'« esperienza », così intesa, non è più dunque soltanto una successione di fenomeni-apparenze, nè una deduzione dialettica o logica; non è neppure semplice *adaequatio rei et intellectus*; ma è una viva e drammatica « Realtà », che emerge ricca di valori e di significati, se pure sovraccarica di incognite, da una « Realtà » più profonda, insondabile, voraginoso, abissale, e che tale resta nei due sensi: sia cioè che l'esperienza si ripieghi quanto più verso il soggetto, sia che approfondisca quanto più l'oggetto. Inoltre diventa possibile istituire tra la realtà vissuta e la realtà che in essa si annuncia e fisionomizza, relazioni e corrispondenze « sperimentali ». L'immanenza si salda così punto per punto nella trascendenza, il fenomeno nel noumeno, la fisica nella metafisica, tutto il relativo in un quid di « assoluto ». E ciò rende preziosa e insostituibile ogni particella di esperienza, in quanto « rivelazione », sia pure ipotetica e parziale, ma sperimentale, positiva, potenzialmente e strenuamente progressiva dell'« Assoluto nella Vita ».

Vivere tutta l'immanenza, ma in funzione di un quid di assoluto che, pur trascendendola, vi si riveli e si attui: ecco la nuova formula per il pensiero e per la vita.

Per la vita soprattutto! Poichè per la nuova filosofia il problema dei problemi non è più quello, inesauribile e allo stato dei nostri poteri mentali sempre imperfettamente solubile, del « conoscere »;

sibbene il problema, improrogabile, dell'« essere » cioè del vivere; un problema questo che non solo è, almeno parzialmente, alla portata dei nostri mezzi, ma che dobbiamo comunque risolvere, ad ora ad ora, pur con la coscienza di tutte le insufficienze e relatività e fallacie del nostro pensare e del nostro sapere e potere.

L'« Azione » assume allora funzione di « primato » sul semplice conoscere teoretico, un conoscere ch'è sempre un conoscere parziale e imperfetto, ma insufficiente; che non può essere pretermesso, ma dev'essere in ogni caso oltrepassato. Nell'« azione » si compie infatti il superamento di tutti i limiti del non sapere in un cimento totale col noto e con l'ignoto: e inoltre ha luogo ogni effettiva rivelazione e conquista dell'assoluto nel mondo umano. L'« azione » è la via eminente la vera fonte di ogni nostro effettivo più progredito sapere e più sicuro possesso del nostro destino.

Quando poi dall'« azione » tecnicamente intesa si giunga all'« invenzione geniale », alla « creazione di realtà umane che la stessa natura ignora », di realtà umane « originali », onde si costituisce ed arricchisce il « mondo dei valori umani », allora tutta la nostra « ontologia » si potenzia ed esalta e noi perveniamo al piano supremo di quella più nostra « realtà delle realtà » che ci è dato di vivere e che forma la conquista più certa e la gloria più autentica del genio dell'uomo. Questo mondo di valori, che è stato dato fin qui per soltanto soggettivo, è la culminazione, il trionfo, l'apogeo della più

salda e resistente e folgorante « oggettività ».

Quest'opera di « creazione di valori umani » è insieme « poesia, etica, religione, politica ed economia della Vita ». Per essa l'uomo, assediato da limiti di una « realtà-non-umana », smisurata, sterminata, soverchiante, strapotente, riesce a rovesciare il rapporto di dipendenza in un rapporto di direzione e di comando; per essa si produce un « aumento assoluto » — in quantità e valore — « di realtà umana nel mondo ».

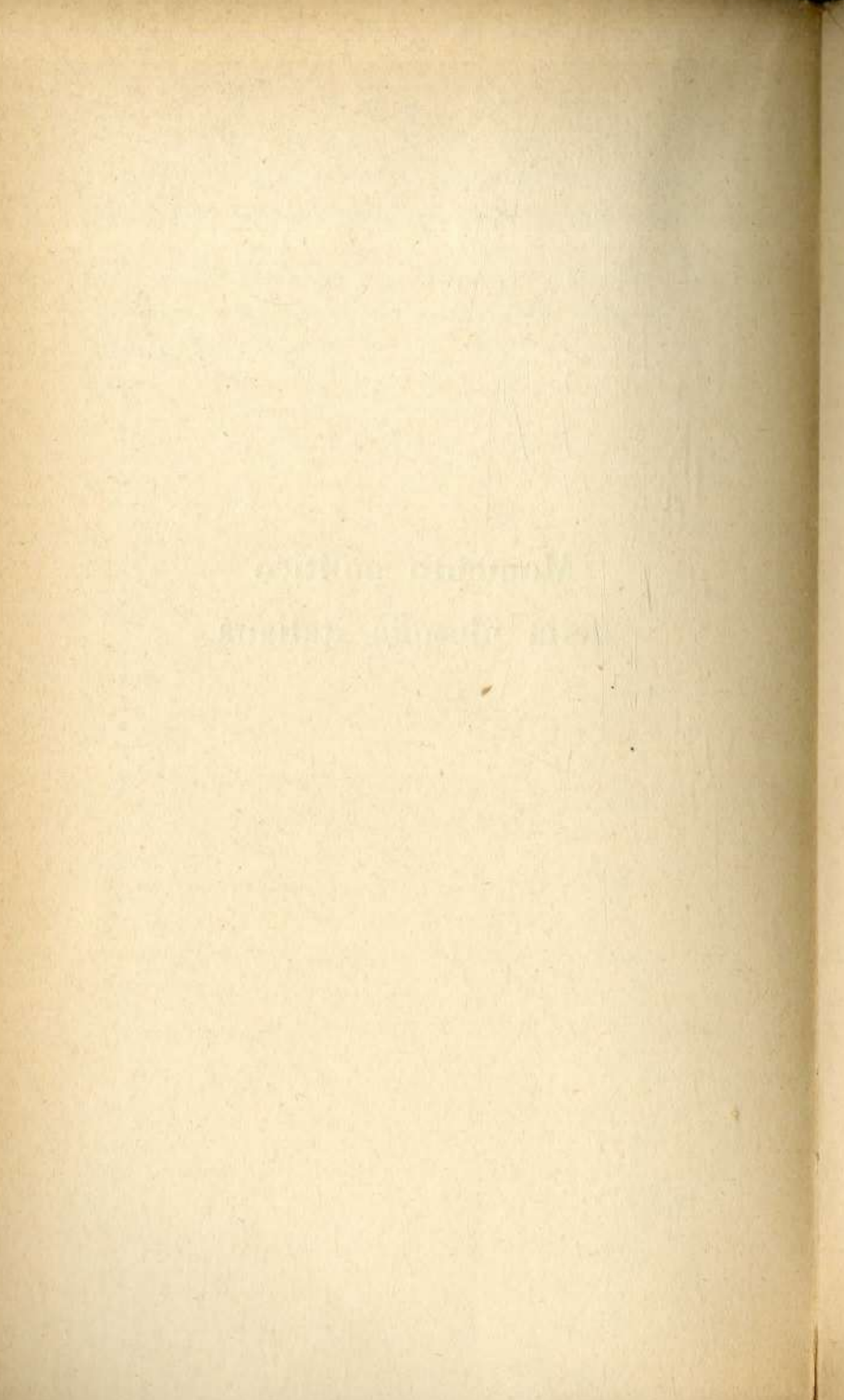
Non mai tuttavia senza rischio e senza lotta; chè tutto deve anzi essere conquistato. Di qui un nuovo senso eroico della vita: senso eroico dell'azione e della creazione, che trasferisce nella poesia stessa il dramma — quando non è tragedia — del problema umano. E così la poesia diventa una cosa seria, quanto la vita stessa.

Queste sono le somme linee di una « filosofia della vita », ossia « dei valori » o « dell'azione », ecc.; la quale d'altronde non si restringe a queste enunciazioni, perchè si edifica su tutta una rigorosissima indagine critica e tecnica del pensare, del sapere, del valutare e dell'agire, una filosofia che oggi ha un nome e cognome, ma domani potrà diventare la filosofia degli spiriti aperti a ogni ricerca positiva e metafisica, dalla scientifica alla spirituale e persino alla mistica.

Essa è in ogni caso filosofia eminentemente italiana, perchè congeniale coi principii costruttivi che guidarono i nostri sommi, poeti - santi - eroi nelle loro creazioni più grandi e durature di valori umani

di potenza universale. È infine un nuovo capitolo di quella « philosophia perennis », alla quale si sono abbeverate per secoli in tutto il mondo le menti assetate di verità e di bellezza; e per la quale l'Italia è stata e sarà ancora una volta e sempre « la scuola del mondo ».

**Momento politico
della filosofia italiana**



MOMENTO POLITICO DELLA FILOSOFIA ITALIANA

Con l'abbandono della Società delle Nazioni l'Italia si è messa risolutamente fuori di tutte le forme societarie di collaborazione internazionale, dall'apparenza incolore, latitudinaria, « aperta a tutte le correnti di idee », come usava dire anche fra noi sino a qualche tempo fa, ma in realtà, sotto quell'etichetta, settaria. I delegati italiani che intervenivano alle riunioni dei tanti Comitati Ginevrini, per esempio a quelle della *Cooperazione Intellettuale*, ed io mi son trovato in due di esse, a Madrid e a Nizza, cascavano inopinatamente in mezzo ad adunanze che avevano, se non l'aspetto, l'andamento d'una congrega o loggia massonica. Essi erano forse, col cattolico svizzero De Reynold, i soli non massoni della partita.

(*) Articolo pubblicato in « *Archivio di filosofia* », A. 1938. XVI, fasc. I. Sono stato in dubbio di sopprimere l'ultimo paragrafo, che potrebbe apparire a taluno d'interesse contingente. Alla fine mi son deciso a mantenerlo, perchè è una mia caratteristica personale, ispirata anche a un certo senso di responsabilità, passare senza transizioni inutili, diciamo così, dalla teoria alla pratica.

Naturalmente l'Italia Fascista non rinunzia a nulla, neppure ad una sana e sincera collaborazione anche intellettuale con l'estero; solo che lo farà di sua libera iniziativa e con una sua scelta di materia e di metodi,

Circa i metodi una diversità di tattica s'imporrà da sè. Mentre nelle discipline scientifiche e tecniche può essere un bisogno dell'Estero venire fino in casa nostra per istruirsi circa i progressi da noi compiuti in un dato ramo, invece nelle discipline di puro pensiero è un nostro interesse esportarlo e farlo valere polemicamente all'estero nella gara serrata incessante degl'indirizzi e delle formule. L'assenza vuol dire diserzione, remissione, campo libero alle tesi avversarie, perdita sicura. Dirò di più che esportare pensiero, e di quello che lascia il segno, è l'operazione più vantaggiosa e di rendimento più durevole in tutti i sensi. Su una siffatta esportazione oculata costante di lunga mano poggia ancora il prestigio della Francia nel mondo. Provate a darvi contro in Romania, in Polonia, in Grecia, in Bulgaria, nella stessa Ungheria o Jugoslavia, e mi darete ragione.

Quanto alla materia, certo l'Italia sta oggi innovando tutto in tutti i settori della cultura, e può dire in ognuno una sua parola nuova. Pure chi è disposto ad ammettere che la filosofia è la somma dei sommi principi direttivi delle menti, riconoscerà in questo settore della cultura mondiale è assolutamente necessario e urgente battersi. Tanto più che l'attuale momento filosofico generale è il

più favorevole immaginabile ad una ripresa di posizione del pensiero filosofico italiano nel mondo.

Me ne sono specialmente convinto partecipando ai due ultimi Congressi Internazionali di Filosofia, a Praga nel 1934 e a Parigi nel 1937.

A Praga l'autore più fresco era Rousseau, a Parigi Cartesio, tanto che i francesi vollero intitolare quel Congresso « Cartesiano ». Nel resto idee stracche come otri vuoti e rimuginamenti e alcuni pochi tentativi di novità, specialmente nella logica detta polivalente, ma parziali, disorientati, mancanti di proporzione e di prospettiva.

Di regola le unità di misura: Platone e Aristotele, Kant ed Hegel, come se le menti chiuse in un circolo magico e fatale fossero divenute incapaci di pensare del proprio, di muoversi da sè.

Non mi sarà facile rendere comprensibile in poche parole, in che risieda l'effettiva superiorità della filosofia genuinamente italiana nella presente situazione filosofica generale. Mi limiterò a taluni cenni, avvertendo il lettore generico che si tratta di questioni tutt'altro che oziose. Gli obici, le bombe, le pallottole dei plotoni di esecuzione, di cui ci giunge l'eco dalla Russia o dalla Spagna o da altre regioni del mondo, hanno pur esse una certa carica di filosofia.

Evidente è oggi la confusione babelica che dalla filosofia si trasferisce nella vita, per la mancanza di criteri sicuri, ai quali distinguere ciò che è *reale* dall'*irreale*, ciò che è *vero dal falso*, ciò che è *bene dal male*. Ma di tutte queste confusioni la meno

pericolosa — e non sembri una eresia — è quella relativa al bene e al male. Perchè qui neppure il buon Dio deve aver tirato frontiere divisorie nette, se Egli stesso s'è riservato di rivedere i giudizi umani con la sua misericordia e il suo perdono. In pratica poi la vita è come una fenice che rinasce di continuo dalle sue stesse ceneri si riedifica sulle proprie rovine, deve per poter durare compensare i propri errori, risanare le proprie ferite, fare scaturire a forza il bene anche dal male.

Enormemente più pericolose sono le altre confusioni. Da quando il pensiero riflesso, cosciente e responsabile, è divenuto incapace di distinguere *reale e irreale, vero e falso*, come se un potere diabolico fosse riuscito a disordinare le menti, allora è cominciata l'epoca dei maggiori eccessi, delle peggiori aberrazioni, delle più dissennate intemperanze, assolutezze e dissolutezze della ragione umana. Il moderno *titanismo*, vera malattia del secolo, delirio della soggettività assoluta che ripete da se stessa e da se sola la realtà propria e del mondo; che tenta di sviluppare un proprio costrutto a fondo anarcoide, in totale solitudine di cuore, nell'assenza di ogni relatività, nella negazione d'ogni limite, nasce di lì. Di lì emana l'individualismo anarchico, gemello al solipsismo. Di lì promanano tutte le ideologie disperate che fanno dell'uomo singolo la misura di tutte le cose, in quanto sono o non sono. Di lì origina tutto il materialismo, e tanto quello che si dà brutalmente per tale, quanto quell'altro che s'ammanta d'idealismo, ma non può uscire

dalla equazione *mondo = io*. È quello l'epicentro delle catastrofi sociali e politiche cui assistiamo oggi, e che attraverso Marx possono farsi risalire, in linea di responsabilità intellettuale, alla Filosofia hegeliana. È là il *primum movens* di quel vasto trasporto di spiriti, dapprima lento e quasi inavvertito, indi precipitoso e irresistibile come una valanga. La quale ha avuto la sua linea di frattura iniziale nel ripudio di ogni *realtà* e *verità* assoluta, la fungibilità tra *vero* e *falso*, *reale* ed *irreale*, intercambiabili ad arbitrio, l'autosufficienza decretatasi dal soggetto nel darsi da sè la propria legge, nel far ricominciare dal proprio io il mondo e la storia universa.

Qual'è, or dunque, l'esigenza spirituale massima del nostro tempo? la condizione improrogabile d'equilibrio del piccolo senno umano? e di ordine nel mondo umano? Ritrovare al più presto, aggiornandoli e invigorendoli, gli smarriti criteri della *realtà* e della *irrealtà*; della *verità* e dell'*errore*, oltre ogni relativismo e soggettivismo; uscire dalla prigionia dell'immanenza; abbassare l'orgoglio della ragione con la ricognizione di tutti i limiti; alliare le speranze umane alla lotta per le modeste ma le sole possibili conquiste quotidiane: col lavoro paziente, con la scienza solo gradualmente progressiva, con la disciplina morale severa, spesso eroica, condizione d'ogni superamento, nel quale nessun passo può essere risparmiato.

Ebbene a ciò intende oggi la Filosofia italiana sotto l'insegna del realismo in tutte le sue grada-

zioni: la più tipica filosofia italiana, da S. Tommaso, a Galilei, a Vico, a Romagnosi, a Rosmini ed a Gioberti. Per questo essa ha tutti i titoli a diffondersi nel mondo, a riportarvi chiarezza, ad insegnare le sole e vere vie di una costruttiva e concludente potenza umana. Ed è questo appunto il *momento politico della filosofia italiana*.

* * *

Al Congresso Internazionale di filosofia in Parigi fu proposta la fondazione di un Institut International de Collaboration Philosophique. Non mi persuase, soprattutto perchè mi parve che affrontasse il problema di tale collaborazione nel solito piano dei mezzi esteriori, direi fisici. Penso invece che un Centro Internazionale di Studi Filosofici debba avere la sua sede a Roma, e proporsi i seguenti scopi:

1°) diffondere all'estero la conoscenza dei movimenti filosofici italiani e delle opere filosofiche italiane di maggior rilievo, specialmente per mezzo di articoli nelle più autorevoli riviste straniere; di rassegne periodiche in lingue straniere; di traduzioni; corsi di lezioni all'estero, conferenze, radiodiscorsi, ecc.

2°) fornire anche a singoli studiosi stranieri le notizie riguardanti il pensiero filosofico italiano e facilitare loro con ogni mezzo l'esecuzione e la pubblicazione di lavori intesi a illustrarlo.

3°) creare un servizio bibliografico e un noti-

ziario continuamente aggiornato dell'intero movimento filosofico italiano ed estero, per informazioni a connazionali ed a stranieri.

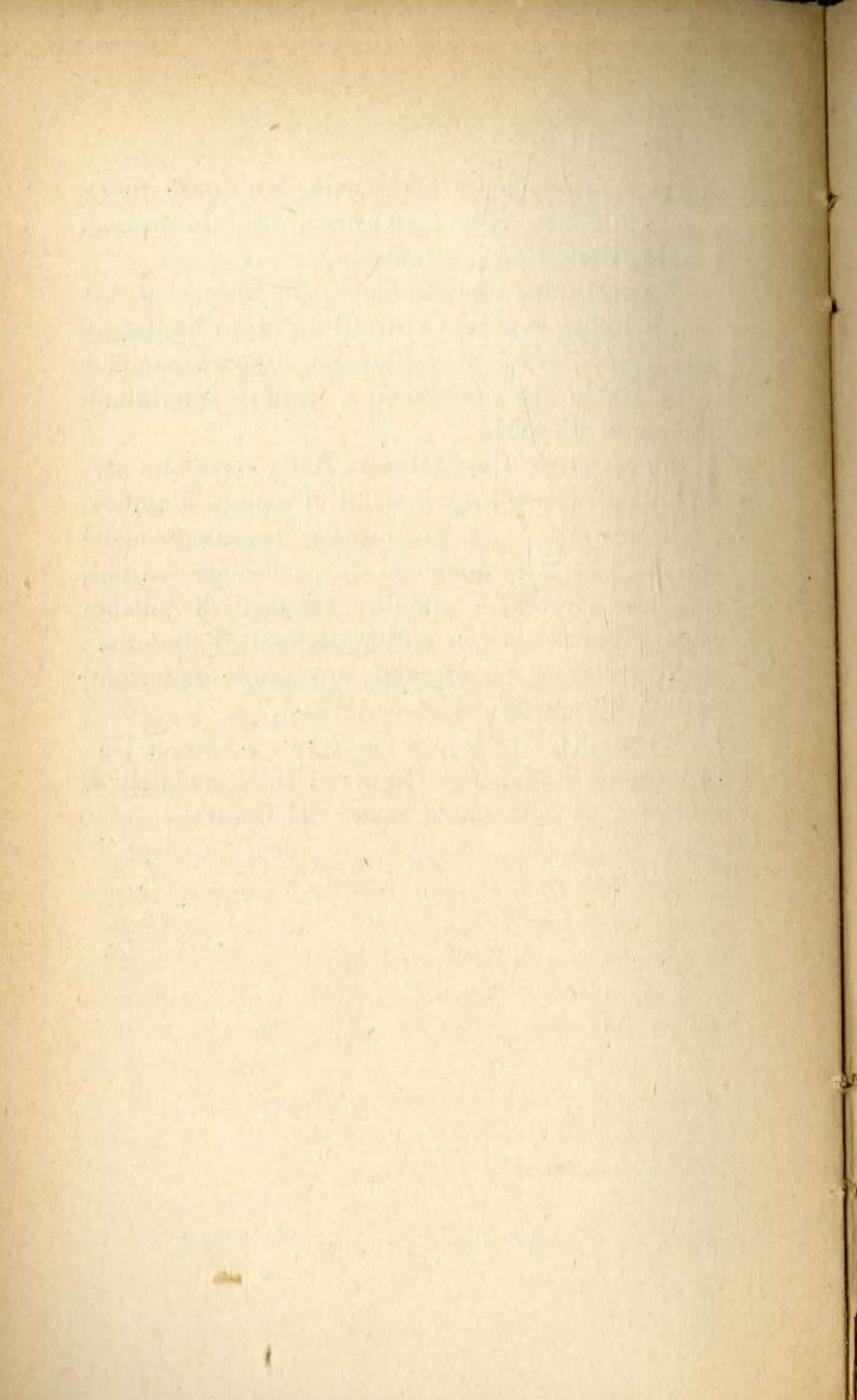
4°) costituire una Biblioteca filosofica.

5°) indire convegni ristretti a gruppi limitati di personalità straniere e italiane, opportunamente scelte fra le più competenti a trattare determinati argomenti filosofici.

6°) esercitare l'ospitalità in Italia verso alte personalità straniere appartenenti al mondo filosofico, o anche verso semplici studiosi, prevalentemente giovani, che si propongano di soggiornare fra noi, compiere ricerche e stabilire rapporti di collaborazione personale con cultori italiani di filosofia.

7°) collegare e consorzicare tra loro le importanti Società filosofiche dei diversi Paesi.

8°) predisporre la più autorevole e efficace partecipazione italiana ai Congressi Internazionali di Filosofia, coordinandola ai fini del Centro.



INDICE DEGLI AUTORI CITATI



A

Accademie platoniche, 163.
 Adler A., 146.
Agnosticismo, 228.
 Agostino (Sant'), 180, 210.
 Anassagora, 162.
Animismo antico, 219.
Antichi geografi, 119.
Antropocentrismo, 219.
Antropomorfismo, 219.
 Ariosto, 216.
 Aristotele, 40, 45, 160, 163,
 164, 209, 213, 215, 229, 239.
Aristotelismo, 160, 163.
 Assagioli R., 119, 145.
Attualità filosofica, 180.

B

Bacone F., 88, 115, 163, 197,
 199, 213.
 Bain A., 117.
 Barth P., 18, 135.
 Beltrami, 183.
 Bergson H., 227.
 Bohr N., 183, 185, 187.
 Born M., 185.
 Bruno G., 166, 170, 178.

C

Campanella T., 170.
 Cantor G., 183.
 Cartesio R., 34, 164, 165, 168,
 178, 179, 180, 199, 210, 239.
 Cavalieri B., 166.
 Cicogna G., 223.
Collettivismo, 11.
Contingentismo, 169.
 Cristina di Svezia, 154.
Critica Kantiana, 172.
 — *post-Kantiana*, 172.
 Curie L., 202.
 Cusano N., 180.

D

D'Annunzio G., 9, 10, 20.
 Dante, 160, 216, 219.
 De Broglie L., 185, 203.
 Democrito, 162.
Determinismo, 186.
 Diogene Cinico, 114.
 Diogene L., 154.
Dommatismo aristotelico, 169.
 — *filosofico*, 190.
 — *platonico*, 169.
 Dwelshauvers, 119.

E

- Eddington V., 185.
 Einstein A., 203.
 Empedocle, 162.
Empirio-criticismo, 169.
Empirismo, 11, 163, 168, 169.
 — *moderno*, 160.
 — *scientifico*, 183.
Empiristi inglesi, 199.
 Euclide, 60.
Evoluzionismo, 11, 12.
 — *antropologico*, 12.
 — *filologico*, 12.
 — *psicologico*, 12.
 — *sociologico*, 12.

F

- Faraday M., 201.
 Fechner T., 117.
Fenomenismo, 68, 170, 178, 227, 229.
 — *assoluto*, 114, 228.
 Fermat P., 199.
 Fichte J. G., 18.
Filosofia cartesiana, 164, 178, 179.
 — *critica*, 47, 168, 170, 174, 184, 190.
 — *dell'esperienza*, 229.
 — *del Rinascimento*, 162, 170, 184, 193, 194.
 — *naturale*, 168.
 — *perenne*, 234.
 — *peripatetica*, 163.
 — *presocratica*, 162, 163.
 — *scolastica-peripatetica*, 163.
Filosofie dommatiche, 163.

Flecsig, 128.

Freud S., 138, 145, 146, 147.
Freudismo, 145, 146.

G

- Galilei G., 18, 85, 163, 164, 165, 171, 180, 199, 200, 213, 243.
Geocentrismo, 218.
 Gioberti V., 184, 243.
 Giorgi G., 201.
 Goethe W., 122.
 Gysl. 119.

H

- Halley E., 208.
 Hamelin O., 227.
 Hartmann v. E., 119.
 Hegel G. W., 6, 239.
 Heisenberg W., 187, 188.
 Herbart J. F., 31, 33, 137.
 Hertz E., 201.
 Hume D., 49.

I

- Idealismo*, 11, 169, 227, 228, 229.
 — *assoluto*, IX, 113, 114.
Illuminismo, 167, 184.
Illuministi, 168.
Ilozoismo, 219.
Immanentismo, 114, 227.
Indeterminismo, 187.

Indifferentismo, 176.
Individualismo, 11.
Innatismo, 180.
Intuizionismo, 169.

J

James W., 227.
 Janet P., 119, 143.
 Jolot F., 202.
 Jung G., 146.

K

Kant I., 11, 18, 34, 46, 47,
 56, 168, 175, 179, 180, 187,
 210, 239.
Kantismo, 23, 180.

L

Lachelier H., 227.
 Leibniz G. W., 31, 60, 88,
 119, 164, 166, 168, 180, 193.
 Leonardo, 23, 163, 171, 180,
 184, 213.
 Leopardi G., 25, 217.
 Leroux P., 130.
 Leucippo, 162.
 Levi-Civita T., 186.
 Locke J., 34.
Logica tradizionale, 22.
 Luciani L., 119, 142.

M

Mach E., 171.
 Malebranche N., 180.
 Manzoni A., 25.
 Marconi G., 222.
 Marinetti F. T., IX.
 Marx K., 241.
 Maxwell C., 201.
 Mendeléeff D., 203.
Metafisica dell'esperienza, 229.
 — *del fatto empirico*, 229.
 — *sperimentale*, 229.
 Montesquieu Ch. de S., 5.
 Moseley, 203.
 Motora, 138.
 Myers J. W., 119.

N

Naturalismo, 12.
Neo-realismo, 229.
 Newton I., 18, 166.
 Nietzsche F., 11, 88.
Nietzschianismo, 12.
Nuova Ontologia, 83.

O

Occhialini G., 202.
 Olgiati Fr., VIII.
Ontologismo matematico, 183,
 214,
 — *morale*, 17.
 — *verbale*, 214.
Ontologia classica, 169.
 — *dei valori*, 100.

— *progressiva*, 104.
Ottaviano C., 3, 6.

P

Pascal B., 179.
Peripatetici, 160.
Pitagora, 180.
Planck M., 203.
Platone, 135, 167, 180, 229, 239.
Platonismo, 160.
Poincaré H., 202
Polipsichismo, 96.
Polizoismo, 96.
Pomponazzi P., 170.
Positivismo, 68, 169.
Pragmatismo, 169.
Probabilismo, 187.
Protagora, 88.
Psicologia tradizionale, 36.

R

Razionalismo, 11, 164, 167, 168.
Realismo, 174, 194, 227, 229.
— *critico*, 229.
— *peripatetico-scolastico*, 229.
— *platonico*, 229.
— *scientifico*, 219.
Relativismo, 175.
— *logico-categorico*, 177.
— *morale*, 18.
Renda A., 112, 131.
Ribot Th., 131, 133.
Riforma, 168.

Rinascimento, 162, 163, 168, 170.
Romagnosi G. D., 243.
Romanticismo, 11.
Rosmini A., 243.
Rousseau, J. J., 239.

S

Scetticismo, 228.
Schleiermacher F. E. D., 18-19.
Schopenhauer A., 125.
Scientismo, 228.
Scolastica, 65, 101, 133, 159, 161, 163, 209, 229.
Scolastici, 160.
Sensismo, 85, 170.
— *rinascimentistico*, 66.
Simbolismo fenomenico, 66.
Sobrero L., 201.
Socrate, 159, 162, 210.
Sofistica, 162.
Soggettivismo, 66, 114, 176.
— *assoluto*, 227.
Solipsismo, 11, 114.
Sommerfeld A., 185.
Spencer H., 12, 24.
Sperimentalismo, 180, 190, 191.
Spinoza B., 168, 180.
Super-realismo, 229.
Swedenborg Em., 25.

T

Telesio B., 162, 163, 170.
Tommaso (San), 160, 243.

Tomismo, 119.
— V. Scolastica.

U

Ueberweg-Heinze, 11.
Utilitarismo, 11.

V

Vico G. B., 217, 243.

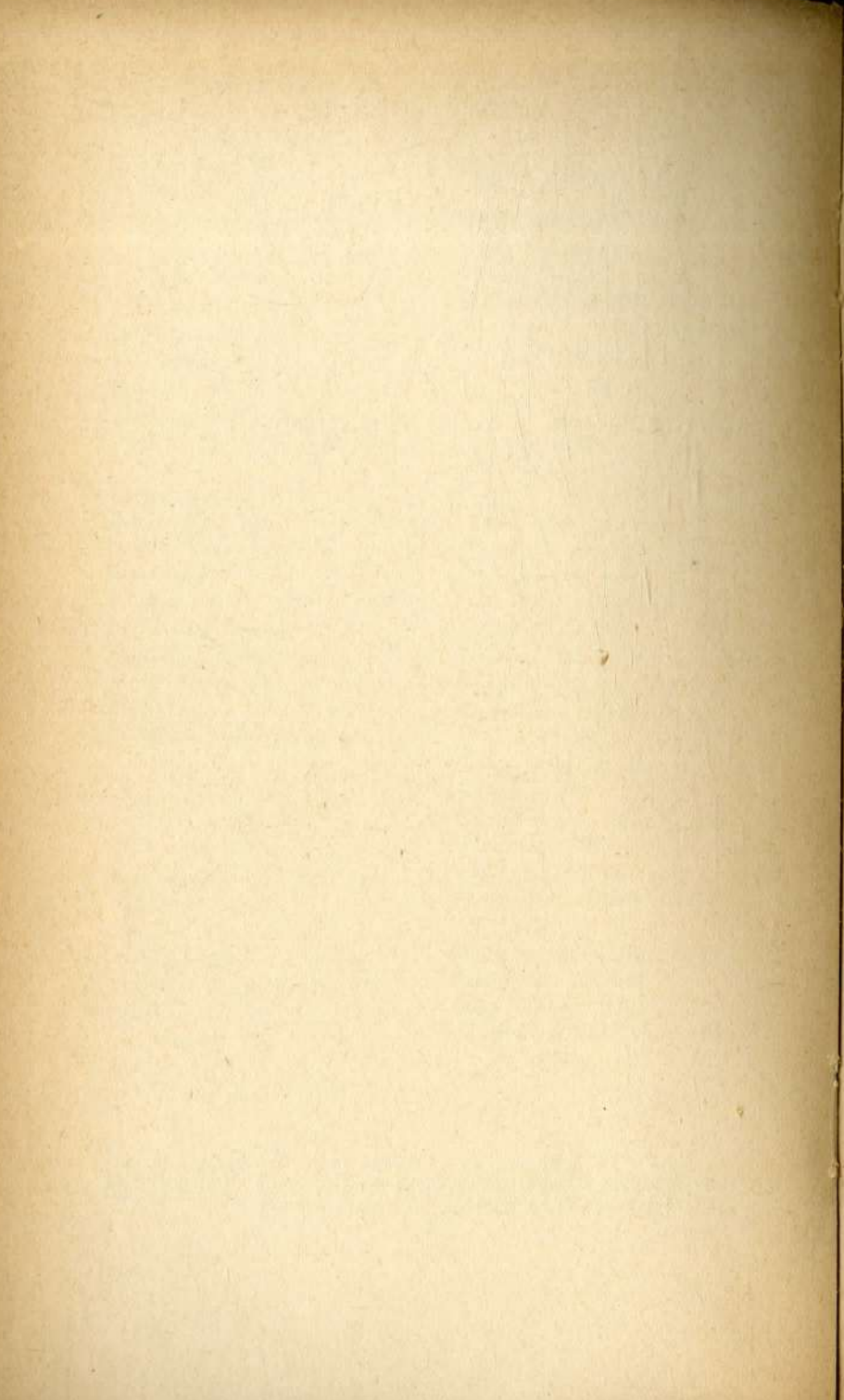
W

Whewell W., 200.
Wolff Ch., 154.
Wundt W., 12.

Z

Zen (Setta di), 138, 139.

NOTA - La compilazione di questo indice è dovuta alla cortesia del Prof. Gino Barbieri della R. Università di Cagliari, al quale l'Autore rivolge qui sentiti ringraziamenti.



*Finito di stampare con i tipi
delle Arti Grafiche Vittorio
Cardin - Milano - Corso 28
Ottobre N. 75*

il 12 luglio 1939-XVII

147